UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
VENEZUELA
Núcleo Universitario "Rafael Rangel"

Semiótica y Discursos de la Descolonización

Luis Javier Hernández Carmona

José Javier Capera Figueroa

Arturo José Bastidas Delgado

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Lucía Andreina Parra Mendoza

Compiladores

©Semiótica y discursos de la descolonización.

Libro arbitrado por pares académicos.

COEDICIÓN:

Red de Pensamiento Decolonial.

Revista CoPaLa

Revista FAIA Argentina

Fondo Editorial "Mario Briceño - Iragorry"

Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL).

Depósito Legal: ME2019000156

ISBN: 978-980-11-1973-9

Primera Edición 2020

Diagramación: Arturo José Bastidas Delgado

Corrección y estilo: Lucía Andreina Parra Mendoza

Imagen de portada. Diseño de la Portada:

Autora: Natalia Virginia Mendoza

© Reservados todos los derechos

Índice

Prólogo 5

Retóricas y contraretóricas del discurso de la descolonización
Luis Javier Hernández Carmona *12*

Hacia una nueva revolución Copernicana
Jorge Alonso Sánchez *41*

¿El gobierno del pueblo? Repensar la democracia desde el pueblo
Ricardo Escutía Miranda *86*

Desterrados y Desmundados. Sobre la violencia estructural y la nihilización del hombre en el siglo XXI
Fernando Proto Gutiérrez *112*

Aproximaciones de la narrativa descolonizadora de los pueblos indígenas en movimiento en Nuestra América
Eduardo Andrés Sandoval Forero
José Javier Capera Figueroa *130*

Pueblo, conciencia y educación: Aportes de Freire, Dussel y Fanon para la construcción del Sur epistemológico
Cristian Jesús Palma Florián *158*

¿La imaginación teórica o la teoría imaginada? El paradigma de la modernidad y los mecanismos discursivos de subjetivación
Arnoll Cardales Garzón *171*

Simón Rodríguez. Pensador Decolonial.
Arturo José Bastidas Delgado *223*

Consolidación de una gobernanza ambiental mercantilista en el estado de Chiapas
Ángela María Velásquez Velásquez *236*

Prólogo

Los procesos de construcción cultural en nuestras sociedades modernas se han cimentado en principios ideológicos que responden al modelo capitalista, base de una cultura del consumo. Bauman lo afirma: "Nuestra sociedad es una sociedad del consumo" (s/f, p.106). Estamos hablando de una práctica discursiva de mecanismos de construcción semiótica de la sociedad industrial que conduce al sujeto a insertarse en prácticas culturales donde los signos están meditados en términos de control social con fines eminentemente ideológicos. Desde el ejercicio del poder hegemónico, las sociedades llamadas desarrolladas imponen valores, creencias, formas de pensar, conocer; convirtiendo a los llamados países subdesarrollados en territorio colonizado desde la dependencia cultural mediante prácticas simbólicas que involucra sujetos, contextos y discursos en función de principios ideológicos e intereses hacia un determinado fin; obviamente centrado en la reproducción y acumulación capitalista. Por lo que estaríamos hablando de prácticas colonizadoras que se han impuesto a través de distintos mecanismos discursivos en las construcciones culturales de diversas regiones-naciones.

En todo caso, las prácticas colonizadoras en tanto sistemas de dominación han ido ejerciendo diversas formas discursivas en función de las circunstancialidades sociales y culturales, y mediante las dinámicas en que se mueve el orden global/mundial/universal a través de la intervención ejercida por los discursos de poder: económico, político, cultural, educativo, religioso, tecnológico. Así, vemos en la actualidad las prácticas colonizadoras a nivel mundial sustentadas por las dinámicas de la era capitalista y su funcionamiento desde el principio consumista, donde las culturas más desposeídas o relegadas a la condición de "subalternas" han debido padecer –muchas veces lejos de su participación activa y consciente- procesos de ocupación de territorios, valores, costumbres; más aún, una ocupa-

ción mental, porque intenta castrar el pensar y la conciencia crítica del sujeto dentro de los espacios sociales, todo ello enfocado en los propósitos de una supuesta universalidad que niega y cercena el auténtico principio de universalidad cultural.

De allí que se maneje un criterio de universalidad que a más de unir, desintegra culturas y pueblos, a su vez, excluye las individualidades como posibilidad de expresión de cada sujeto en función de su espacio cultural; es una forma de "universalidad" donde sus procesos homogeneizadores excluyen toda diversidad porque intentan imponer modelos de cultura como un patrón al cual todos los sujetos deben ajustarse dentro de un espacio ambiguo en el que no existe reconocimiento ni elementos que otorguen y permitan crear una verdadera identidad en función de los espacios sociales. Universalidad en términos de globalización manejada desde el principio de industrialización que busca convertir en mercancía toda acción humana como modelo impuesto a partir de una cultura del consumo.

En sus intentos de crear una forma de "universalidad" los procesos de estandarización cultural cercenan, despersonalizan, alienan, unifican, intentan homogeneizar borrando toda diferencia y coartando toda autenticidad. Tal como nos lo dejó ver nuestro don Mario Briceño-Iragorry (1989), la universalidad se ha entendido y practicado como la implantación de costumbres, usos y hábitos correspondientes a otras áreas culturales; lo que resta valor a lo propio y promueve el hecho de la sustitución y abolición de las fisonomías culturales e identitarias ante el mundo.

En este sentido y a manera de propuesta contracorriente surgen los discursos de la descolonización como prácticas discursivas emergentes en las posibilidades y dinamismo semiótico de la heterogeneidad cultural. Asumiéndose estos discursos como prácticas semióticas de los diferentes sustratos que conforman el macrocosmos cultural (Lotman, 1996); discursos que surgen paralelos a las prácticas de poder hegemónico impuestos por los aparatos de Esta-

do en sus propósitos de construcción cultural centrado en sus intereses de acumulación del capital ideológico. Propósito este último que niega al sujeto como humano y actor social, y eje de formación cultural para la construcción de las sociedades desde reales valores identitarios y en la formación de auténticas naciones. En este marco, podemos pensar los discursos descolonizadores como dialéctica cultural de las prácticas colonizadoras que intentan homologar/homogeneizar el pensamiento dentro de una cultura hoy más que nunca caracterizada por lo diverso en su esencia y heterogeneidad creadora.

Entonces, las prácticas descolonizadoras surgen como necesidad de reconocimiento del sujeto en su espacio social. El reto es reformularnos desde nuestros propios contextos, afianzar la identidad y el reconocimiento de nuestras regiones; convirtiéndose la región en necesidad de construcción identitaria en función de no perdernos como pueblos, como espacio social con particularidades sígnicas dentro del todo cultural; siendo la forma de resistir a la intención de homogeneización que intenta borrarnos dentro del espacio cultural. Y creemos fielmente en la idea de construir y afianzar la región como espacio particular de la construcción sígnica de la cultura en base a un lenguaje común de nuestros pueblos. Lenguaje como actos y sentires de la expresión humana, una cultura en representación de la expresión sensible de la autenticidad de los pueblos, un lenguaje arraigado a la subjetividad a manera de expresión de los sujetos que hacen la cultura.

Se precisa privilegiar el espacio inmediato, afianzar y forjar las identidades a partir del reconocimiento del espacio de origen que guarda y contiene los símbolos de lo identitario, y con ello, la intención de articular un espacio con otro, poner en diálogo un espacio con otro pero desde la autoconciencia semiótica de las particularidades. Es el reconocimiento del espacio preciso, el espacio de la identidad y la conciencia crítica como cultura auténtica dentro de la diversidad constituyente del continuum cultural.

En este sentido, a manera de práctica descolonizadora podemos pensar en las posibilidades pedagógicas de la región afectiva, tal como lo ha propuesto Hernández (2008) a manera de afianzamiento de la región en tanto espacio de reconocimiento cultural, donde lo regional se percibe en función de la afectivización por parte de los sujetos con su espacio inmediato, representación contenida en el discurso pedagógico como metodología vinculante, pero también en el discurso estético como alternativa pedagógica a manera de reflejo y memoria de la cultura, y en tanto "ente de mediación para configurar los mundos e imaginarios socioculturales" (Hernández, 2015, p.181). Discursos contentivos de la idiosincrasia, las costumbres y creencias; la conciencia histórica y la conciencia mítica como expresión del sujeto enunciante en función de su realidad.

Desde esta perspectiva, los discursos de la descolonización adquieren significación en tanto necesidad y propuesta emergente en dialéctica cultural desde su esencia y pluralidad discursiva, razón central que motivó la creación del presente libro titulado "Semiótica y Discursos de la Descolonización" bajo la coordinación académica de diversos investigadores de distintos países de la América nuestra, quienes tomaron la iniciativa de abrir el diálogo en torno a este importante referente discursivo-simbólico que hoy emerge en la significación de diversas prácticas constituyentes de nuevas narrativas y discursos múltiples en la necesidad de forjar las identidades, reconocimientos y construcción de naciones desde lo identitario, lo ancestral-originario; para dar cuenta de lo cultural desde un profundo arraigo que promueva un pensar desde sí mismo para la construcción/codificación del entorno sociocultural de cada sujeto/pueblos/culturas/contextos.

Abrir el diálogo en torno a los discursos de la descolonización desde la perspectiva semiótica, es ensanchar el abanico de interpretaciones mediante la diversidad de prácticas simbólicas que emergen de la esencia sígnica del sincretismo cultural y simbolismo referencial; discursos descolonizadores que adquieren diversos

matices desde las lógicas culturales de sus actores, que más allá de aceptar los paradigmas excluyentes que imponen los discursos del poder hegemónico, responden a éstos mediante formas y prácticas simbólicas necesarias de reflexionar para la interpretación de un mundo en constante cambio y de un sujeto que se simboliza en las diversas prácticas culturales.

Las reflexiones y lecturas en torno a los discursos de la descolonización que dialogan en este libro se enfocan desde nueve miradas distintas que observan/analizan/interpretan/resignifican diversas prácticas mediante reflexiones teórico-epistemológicas en torno a este eje de significación que en la diversidad representacional muestra la complejidad simbólica dentro de las dinámicas culturales actuales, las cuales emergen como formas representativas de diversos estratos culturales, a su vez; resaltando los estudios que dejan ver la importancia y trascendencia ofrecido por el discurso descolonizador en las actuales dinámicas sociales.

Por su parte, el libro "Semiótica y Discursos de la Descolonización" representa la primera cosecha producida de las reflexiones en torno a la línea de investigación sobre las semiosis de los discursos de la descolonización impulsada desde el Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) del Núcleo "Rafael Rangel" de la Universidad de Los Andes (Venezuela), con el apoyo académico, científico y humano de la Red de Pensamiento Decolonial y la Revista FAIA (Argentina). Por lo tanto, se trata de un pensamiento que se cuece en las distintas y constantes reflexiones en torno a un eje de significación que nos permite pensarnos desde nuestros espacios para la creación de nuevas y auténticas formas de reconocimiento cultural y partícipes en la construcción de nuestros espacios sociales.

El contenido de este libro inicia su lectura con los importantes aportes investigativos del Doctor Luis Javier Hernández Carmona, quien aborda sus reflexiones sobre Retóricas y contraretóricas

del discursos de la descolonización, al cual le siguen ocho manuscritos que centran sus miradas desde los distintos enfoques que resignifican estas prácticas discursivas de lo descolonizador. Ellos son: Hacia una nueva revolución Copernicana de Jorge Alonso Sánchez; ¿El gobierno del pueblo? Repensar la democracia desde el pueblo de Ricardo Escutia Miranda; Desterrados y Desmundados. Sobre la violencia estructural y la nihilización del hombre en el siglo XXI de Fernando Proto Gutiérrez; Aproximaciones de la narrativa descolonizadora de los pueblos indígenas en movimiento en Nuestra América de Eduardo Andrés Sandoval Forero y José Javier Capera Figueroa; Pueblo, conciencia y educación: Aportes de Freire, Dussel y Fanon para la construcción del Sur epistemológico de Cristian Jesús Palma Florián; ¿La imaginación teórica o la teoría imaginada? El paradigma de la modernidad y los mecanismos discursivos de subjetivación de Arnoll Cardales Garzón; Simón Rodríguez. Pensador decolonial de Arturo José Bastidas Delgado; y Consolidación de una gobernanza ambiental mercantilista en el estado de Chiapas de Ángela María Velásquez Velásquez.

Como intentamos mostrar, este libro reúne diversas lecturas que generan nuevas propuestas y visiones desde la producción de sentido del discurso de la descolonización, dejándonos a su vez interesantes reflexiones sobre la paridad colonización/descolonización y en la diversidad de temas que generan posibilidades argumentales de interpretación alrededor de este eje de significación que responde a una visión/lectura/reflexión/propuestas emergentes de las diversas prácticas discursivas descolonizadoras en el mundo actual. Asimismo, siendo la visión de investigadores de distintos países como México, Colombia, Argentina y Venezuela, y más allá de sus fronteras, muestra el diálogo cultural dentro del sincretismo referencial.

Finalmente, desde el Fondo de Publicaciones del LISYL y el Fondo Editorial "Mario Briceño-Iragorry" de la Universidad de Los Andes (Venezuela), expresamos nuestro regocijo y orgullo acadé-

mico por esta singular aventura editorial en coedición internacional con la Red de Pensamiento Decolonial y la Revista FAIA (Argentina).

Urge una conciencia de lucha contra la uniformidad y el consumo, prácticas éstas que se engranan como resortes de la deshumanización en la era capitalista y la industrialización. Por lo que, estas reflexiones introductorias sobre los discursos de la descolonización abordan la propuesta de un auténtico proceso descolonizador asumido como práctica discursiva del sujeto en tanto actor social en las prácticas culturales de construcción de identidades como base y sustento de las naciones.

Lucía Andreina Parra Mendoza

Universidad de Los Andes-Venezuela

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias-LISYL

Retóricas y contraretóricas del discurso de la descolonización

Luis Javier Hernández Carmona

> El todo en su sentido identificante es lo general de aquello que los hombres, en el fondo, quieren. Esta identidad de todos los sueños soñados despierto, de todas las esperanzas, utopías, se encuentra en el fondo oscuro, pero es asimismo el fondo de oro sobre el que se han pintado las utopías concretas. Todo sueño diurno serio apunta a este doble fundamento como a su suelo patrio; es la experiencia todavía inencontrada, la experimentada todavía-no-experiencia en toda experiencia llegada a ser hasta ahora. (Ernst Bloch. *El principio esperanza*, vol. I, p. 369)

1.- Los planos significados de la heterogeneidad cultural

Bajo la premisa, ¿los discursos de la descolonización se pueden institucionalizar?, quisiera volcar la mirada hacia el componente ideológico que intenta hacer vinculaciones entre lo descolonizador y la gobernabilidad; de igual manera, a lo utópico sostenido en lo cotidiano y fuera de toda esfera del poder hegemónico. Esto es, el discurso de la descolonización centrado en el sujeto que reflexiona desde sí mismo, e inmerso en los compromisos con su entorno,

reflexiona a partir de la ideología o la utopía como posibilidades de interpretación.

Ahora bien, si el discurso descolonizador se genera a través de las visiones de la utopía, o de las concepciones de la ideología, se podría apuntar hacia una conversión de los mecanismos de enfoque o perspectivas a lograr dentro de la heterogeneidad cultural; quizá en esas particularidades nos encontraremos frente a una retórica y contraretórica que permitan asirnos a principios ciertos de análisis dentro de la argumentación académica.

En tal sentido se asume la retórica discursiva como articulación significante sustentada en la operacionalidad eminentemente persuasiva, vinculada ésta al acto de dirigirse al otro, sin necesariamente quien habla esté convencido de lo que dice. Al respecto, con referencia a la ideología, Roland Barthes aduce: "A la ideología general corresponden, en efecto, significantes de connotación que se especifican según la sustancia elegida. Llamaremos connotadores a estos significantes, y retórica al conjunto de connotadores: la retórica aparece así como la parte significante de la ideología" (2009, p. 58).

En consecuencia, el ejercicio de la connotación por parte de los interlocutores estará predispuesta hacia el logro de objetivos claramente definidos en la acción ideológica, por sobre cualquier otro interés u operación discursiva, que generalmente desplaza al sujeto a los planos de la subordinación. De esta forma, estamos frente a la constitución de una retórica del poder que institucionaliza los valores en cuanto a los propósitos ideológicos, mediante la configuración de ideologemas como connotadores o reproductores de la ideología a implantar.

En función a lo anterior es importante recalcar los procesos de desubjetivación a los que son sometidos los individuos dentro de la retórica del poder, creando conflictos inter y extra discursivos, que a su vez, conforman una retórica cultural mediada por las re-

laciones interculturales, en las cuales, surgen contraretóricas para forjar alternativas de significación. Siendo entonces esta desubjetivación el desarraigo del individuo de sus espacios primordiales, de sí mismo y todos aquellos elementos vinculantes con la cultura ancestral-originaria en su incidencia con el devenir de los tiempos y espacios.

Tomando en consideración las nociones de *retórica cultural* a partir de los planteamientos de Albaladejo, quien postula a través de ella una corriente de investigación para vincular retórica y cultura dentro de las posibilidades de abordaje de las relaciones de significación en cuanto formas expresivas para dar cuenta de los fenómenos culturales;

> Por tanto, la Retórica es clave en la cultura y en la enseñanza [...]. A su vez, la cultura tiene una función imprescindible en la Retórica, tanto en lo que se refiere a los contenidos del discurso como al carácter cultural de su construcción y, por tanto, a la consideración del propio discurso retórico como una construcción cultural, como Francisco Chico Rico: La Retórica cultural en el contexto también lo es de la obra literaria o cualquier manifestación poiética de la pintura, la escultura, la música, etc. (Albaladejo, 2013, p. 3)

Porque no se trata de establecer vinculaciones con la cultura a manera de archivo o registro para tipificar épocas o períodos, tal y como ha hecho la historia en su afán colonizador, dejando a los sujetos a la intemperie de una auténtica ciudadanía para forzarlos a habitar otras foráneas donde son presa de la manipulación e implantación ideológica para encauzarlos hacia propósitos confesos del poder hegemónico y los discursos totalitarios. Sino más bien ofrecer alternativas de argumentación soportadas en la dinámica de las ópticas culturales enriquecidas de las escisiones características de la heterogeneidad cultural.

Bajo esta posibilidad de acercamiento a los discursos de la

descolonización es importante insistir en la retórica inserta en las sociedades a partir de las interacciones sostenidas entre ellas y los sujetos a través de las relaciones discursivas aplicadas al sostenimiento de la convivencia. Por esta razón, el discurso encarna tanto: referentes, contextos, o enunciantes en correspondencia con la dinámica cultural y sus particularidades representativas en la formulación de nociones de realidad: efectivas -reales- o imaginarias –simbólicas-; que en su diversidad, confluencias y conflictos, crean la pluralidad cultural heterogénea.

De cualquier forma esta pluralidad cultural heterogénea siempre va a generar maneras alternativas de argumentar la realidad cultural, puesto que toda intención de conocimiento-representación de esa realidad, encarna la manifestación de diferentes ideas, posiciones, intereses y concepciones del mundo ensanchado en discursos asumidos desde variadas retóricas, o más bien, a través de retóricas y contraretóricas. Para de esta manera, lo diverso constituirse en fundamento de las confluencias dentro de la dimensión productiva en el forjamiento de recursos de concienciación de los interpretantes.

Vale destacar que la heterogeneidad cultural es transferida al discurso a manera de producción comunicativa e imagen corporeizada en la interpretación, tal y como ha ocurrido con los conceptos de colonización, descolonización; retóricas y contraretóricas configurantes de la pluralidad discursiva a partir de la transversalización referencial o transdiscursiva, que en nuestro caso concreto estará sostenidas por las variables: utópica e ideológica. De esta manera la retórica a la vez de ser práctica comunicativa se convierte en espacio semiótico desde donde es posible comprender las relaciones de significación en un contexto determinado.

De hecho, vista desde la paridad oposicional colonización/ descolonización la retórica se convierte en circulación social de referentes para la generación de instancias utópicas e ideológicas en

cuanto a los propósitos discursivos inmersos dentro de las posiciones argumentativas esgrimidas por los enunciantes. Con esta inclinación hay que destacar la importancia del objeto referido dentro de esa dialéctica cultural, ya sea con base en la cultura testimonial o la cultura ejercida a modo de discurso del poder y hegemonía de los lenguajes totalitarios; por demás excluyentes, discriminantes.

En tal caso, al partir de la denominación de cultura testimonial se insiste con los espacios en los cuales el sujeto puede reconocerse en lo colectivo a través de instancias contingentes de vinculación idiosincrática proveedora de los rasgos diferenciadores para la procura de determinaciones específicas, al mismo tiempo, demarcar incisos en el establecimiento de transversalidades referenciales que permitan la integración dentro de la heterogeneidad cultural. Todo ello para establecer diferencias con la denominada cultura proveniente de las sociedades del espectáculo (Debord, 1967) y la mediación de la mercadería a manera de negación del sujeto potenciado en el consumo, o el anclaje en el tiempo pasado de las culturas originarias a manera de simple marcaje de épocas o períodos históricos, condenándolas a perecer en el olvido.

En particular en América la dialéctica de las paridades oposicionales ha generado diversas interpretaciones sobre un mismo acontecimiento, unidad de análisis o perspectiva de conocimiento; siendo la materia prima para la configuración de la acción comunicativa en esa práctica discursiva convertida en fenómeno de transformación retórica. De esta manera la transformación retórica establece una dialéctica entre todos los elementos intervinientes en los procesos de argumentación, siendo éstos, los garantes de la generación discursiva-simbólica, inherente a la heterogeneidad cultural diversificada en agente productor de significación.

En efecto, la historia sigue siendo un muy buen ejemplo de la dialéctica generada por la transformación retórica en cuanto a un mismo referente; eso ocurre con la gesta independentista de América

y sus vinculaciones con las variables de interpretación con base en el pensamiento colonizador e inserción de las tesis positivistas sobre la asimilación del hecho bélico a razón de posibilidad civilizatoria e impregnando todas las esferas del pensamiento de una iconografía que aun justifica o alienta la posibilidad de gobiernos militares como garantes de progreso, estabilidad económica, política, y social en la región.

Proyectándose esta retórica colonizadora bajo los preceptos de una incierta nacionalidad americana fundada en los principios bélicos a manera de valores fundacionales de las sociedades americanas y principios éticos a sostener en tiempos actuales, tal cual se ve reflejado a cada momento en los discursos, declaraciones de políticos, gobernantes, congresistas y magistrados que utilizan la figura de los libertadores a modo de sustento para tesis intervencionistas de gobiernos extranjeros por vía militar a partir de las raídas tesis del *gendarme necesario* que tanto daño han hecho a nuestra América.

Aún más esta retórica del discurso colonizador se institucionaliza en los aparatos educativos para patentar esquemas de dominación en cuanto alternativas excluyentes de otras posibilidades de interpretación, y así, los preceptos educativos se hacen ajenos a la pluralidad cultural, negando su diversidad para encauzar sus postulados dentro de los llamados aparatos ideológicos del Estado; estando los procesos de transformación reglados o normatizados por una retórica del poder que busca específicamente la conservación de éste.

Con motivo de esta circulación de los ideologemas dentro del entorno se constituyen las instancias retóricas que conllevan a la formación de formas autocráticas, quienes proveen la circulación de los referentes dentro de una sociedad dada para el afianzamiento de los propósitos colonizadores de los discursos del poder con base a la identificación de las prácticas retóricas en cuanto a las acciones humanas, mediante la eficacia de los medios de articulación y el

modo de estructuración de cada práctica discursiva, que en el acto educativo, estará representado fehacientemente en los contenidos programáticos.

De allí que la institucionalidad rebase la labor educativa para convertirla en instancia del Estado y no del sujeto, establecerla en retórica de la dominación y sugestión de referencialidades en las cuales la masificación desplaza lo individual contenido en los mundos primordiales-afectivos del sujeto, subsumiéndolo en espacios ágrafos donde lo elemental cercena la reflexión a manera de ente integrante de una práctica social de transformación y cambio.

Este desplazamiento se puede percibir específicamente en las nociones de *patria* acuñada a lo largo y ancho de la historia americana y su homologación con lo maternal, en el intento de desplazar el referente telúrico contenido en lo ancestral-originario de los pueblos. De esta forma, *madre patria* se acuña como instancia de la colonización al entregar al preceptor un conocimiento excluyente de otras alternativas de forjamiento de la institucionalidad de una sociedad determinada por la creación de disímiles relaciones de codificación simbólica. E indudablemente en cuanto a América estará determinada por la imagen de España en la determinación unívoca de la estructuración cultural a través del apego irrestricto a la cultura europea.

Así mismo la eficacia de los aparatos educativos dependerá de la efectividad de los procesos discursivos que sostienen los propósitos ideológicos o las prácticas retórico-políticas, a quienes no importa lo expresado en los discursos sino en los efectos logrados en las sociedades a partir de la creación de órdenes simbólicos desubjetivantes, proclives a la creación de la ajenidad de los sujetos a modo de instrumento de dominación y abono del terreno para implantar los intereses de las culturas foráneas, representantes de los objetivos mercantilistas-consumistas que garanticen su sostenimiento en el poder, y obviamente, su enriquecimiento.

Desde todas las perspectivas posibles, lo anteriormente dicho, niega la posibilidad de la heterogeneidad cultural a manera de agente dinámico en la generación de relaciones de significación y construcción de lógicas de sentido fuera de los esquemas de los discursos colonizadores, puesto que su intención redunda en la modelización de los argumentos en función de la preservación de las estructuras del centro del poder y el rechazo a las periferias, las cuales, en un momento pudieran atentar contra la hegemonía del poder. En este aspecto, cabe resaltar el fenómeno de la migración en la construcción de interesantes semiosis del migrante para el engrosamiento de la heterogeneidad cultural.

No obstante al efecto de enriquecimiento simbólico y de dinámica intercultural acarreada por el movimiento migratorio, es preciso considerar la acción emprendida por los centros del poder frente a éste, tal es el caso de la migración venezolana hacia otros países de América y los efectos a producir por ésta en el futuro, además del complejo campo de estudio a producirse desde el punto de vista semiótico, en particular. Pero volviendo a la acción de los centros de poder con respecto al ofrecimiento de ayuda económica a los países receptores de migrantes, es la implementación de una retórica colonizadora para postulaciones políticas de aparentes solidaridades, y no coadyuvar esfuerzos en cuanto a las causas que ocasionan el multitudinario tránsito de migrantes.

De tal manera, al ingresar la referencialidad de la realidad a la retórica del poder, la colonización se hace argumentación basada en una concatenación isotópica para desarticular la intención primaria, es decir, el encadenamiento de significados a partir de una expresión, es distorsionado para manipular la significación, y con respecto a las migraciones, las podemos establecer a través de las nominaciones de *refugiado* o *desplazado*; términos que en muchas condiciones enunciativas se convierten en formas despectivas para referirse a todos aquellos que nunca pierden su ciudadanía americana, aun cuando tengan que abandonar su lugar de origen.

He allí uno de los principios básicos de los discursos colonizadores en cuanto a la desincorporación de los sujetos de la ciudadanía sensible e incorporarlos a una anonimia desde donde pierde toda vinculación con su mundo primordial y las bases de la cultura testimonial, siendo presa fácil de las manipulaciones y perversiones de las hegemonías del poder. Así las nominaciones de refugiado o desplazado invisibiliza al migrante para incorporarlo a una masa sin contenidos auténticos o valores propios, ubicándolos en una periferia donde las ciudadanías no existen, a menos que se plieguen a los lenguajes totalitarios y sacrifiquen su esencia individual.

O en otros momentos de la enunciación la presentación de los discursos colonizadores incide en la práctica política que manipula la circulación de la comunicación para remitir a la consolidación y hegemonía de un grupo, llevando implícita una persuasión efectiva a ser traducida en votos y participación electoral, como forma de conjurar –además de la represiva- las posibilidades de transgresión o excepción de las estructuras del orden impuesto por los centros del poder en cuanto a la toma de decisiones o demarcación de la acción humana con respecto a la práctica social, quien en el fondo, es una práctica comunicativa.

Pero obviamente, si a este momento de la reflexión se ha insistido en el carácter dialéctico de la retórica a manera de circulación y acción comunicativa; es prudente señalar que esa misma dinámica configura espacios discursivos a manera de contraretóricas a partir de: "discursos que están en el origen de cierto número de actos nuevos de palabras (…) discursos que, indefinidamente, más allá de su formulación, son *dichos*, permanecen dichos, y están todavía por decir (Foucault, 1992, p. 26; resaltado en el original). De hecho esta particularidad sucede con la historia, las artes y todas aquellas expresiones contenientes en sí mismas de aspectos excluidos que vuelven desde las esferas periféricas para antagonizar con los centros, tanto de la significación como del poder.

2.- Contraretóricas y discursos emergentes

Aun cuando en momentos los escribas de la historia o figurantes de las expresiones artísticas sesgadas, piensen que han logrado el cometido de seccionar los macizos culturales (Lotman, 2000), la dinámica cultural señala que esa existencia no es transitoria o desaparece bajo las exclusiones de los discursos del poder, sino más bien se convierten en referentes suspendidos en la cadena significante a la espera de ser convocados para articularse en función de las relaciones de significación y las lógicas de sentido articuladas desde los discursos de la descolonización. Siempre reconociendo que las relaciones de pluralidad son quienes establecen la unicidad dentro de los rasgos esenciales de la cultura en el progreso gradual de ésta a partir de la heterogeneidad y el sincretismo referencial.

Pero la práctica descolonial no se limita a archivar materia significante de la dialéctica cultural, sino a convocarla, hacerla pertinente dentro de un proceso contraretórico que pretende involucrar órdenes simbólicos extradiscursivos para la ampliación de las posibilidades de interpretación en contextos más amplios, al proporcionar los emplazamientos necesarios para formar parte de los enunciados y coexistir con base en el sujeto a través de la construcción de postulados subversores de los centros del poder. No se trata de la simple inclusión, sino más bien de la regulación de las relaciones de significación a partir de la proyección en un colectivo donde las individualidades no se invisibilizan, sino más bien, reafirman su presencia.

Lo que pone en evidencia la intención de un discurso contraretórico en torno a la búsqueda de la eficiencia, en aprehender argumentativamente una situación a constituirse de manera diferente y ser forma expresiva de quien interroga la formulación de valores mediante la inclusión de formas desplazadas para visualizar en el enunciado presente los procesos de transformación operados a través de esas formas. Un planteamiento específico sobre ello, la

inclusión de las culturas originarias más allá del simple dato histórico o marcaje cronológico dentro de una época para periodizar los momentos históricos; imbuidas en la heterogeneidad cultural para la reivindicación de nuestras sociedades como espacios enunciativos de circulación referencial imprescindible para comprendernos profundamente americanos.

Ante esta reflexión se hace difícil pensar en la figuración de una contraretórica exenta de las intenciones de segmentación en su configuración referencial, pero esas inclinaciones argumentativas se disipan cuando surge un elemento fundamental en la constitución de los discursos descolonizadores como prácticas retóricas en la construcción de representaciones icónicas o iconicidades para mostrar las diferencias y justificar la inclusión de los referentes del olvido segmentados por los discursos del poder. Siendo ese elemento de soporte el sujeto en sus interacciones desde los mundos primordiales y su conexión intersubjetiva con el colectivo, a manera de empatía cuestionadora de los principios excluyentes de los procesos hegemónicos del discurso de poder convencionalizado.

Desde esta percepción es necesario recalcar los discursos de la descolonización a razón de práctica teórica, soportando lo afirmado en Althusser, puesto que "cae bajo la definición general de la práctica. Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sea 'empíricas', 'técnicas' o 'ideológicas'" (1971, p. 137). Pudiéndose ubicar estos discursos a manera de recipiendarios de diversas instancias para configurar una compleja unidad de práctica retórica en función de la transdisciplinariedad; quien:

> Concierne, como el prefijo "trans" lo indica, lo que *está* a la vez *entre* las disciplinas, *a través* de las diferentes disciplinas y *más allá* de toda disciplina. Su finalidad es la comprehensión del mundo presente en el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento. (Nicolescu, p.35)

De igual modo en función de la transdisciplinariedad los discursos de la descolonización como contraretórica interesarán sus dinámicas por los niveles de acción en varias categorías de la realidad, y no solo en cuanto a la estructuración meramente discursiva, sino en la figuración simbólica emplazada entre lo continuo/discontinuo. Por lo que cabe referir la articulación de paridades oposicionales a manera de instrumentos de interpretación y su consiguiente transformación en nociones argumentales para constituir el acontecimiento retórico subversor de las estructuras establecidas. Un claro ejemplo de ello son las estructuras míticas contenidas a manera de principios fundantes de diversas locaciones americanas y su incidencia en el orden simbólico, memoria u otras formas de configurar las visiones de mundo o reconocimiento de realidades autóctonas.

Por ello la insistencia en las paridades oposicionales radica en la convalidación de referentes en su circulación entre centros y periferias para vincular su potencial subversor en la constitución de interpretantes a partir de una instrumentación transformativa de las formas de procesamiento de los recursos argumentativos que permiten constituir los enunciados descolonizadores a manera de retórica emergente o contrasentido de los discursos de la colonización. Para lograr así insertarlos dentro de las relaciones de significación de una práctica social profundamente compleja, y al mismo tiempo, nutrirse de ella para configurarse dentro del acontecimiento retórico.

A este nivel de la práctica discursiva de la descolonización se devela la acción específica de la retórica emergente, quien no debe segmentar unidades, sino atribuir significación y operacionalidad significante en diversas instancias, en las cuales podemos incluir la utopía y la ideología como elementos divergentes-convergentes dentro de la dinámica cultural americana. Oportunidad para pensar en una circulación de la significación no solo a nivel de la práctica social y su concepción ideológica, sino permitir la inclusión de cuestionamientos a esos espacios y prácticas, puesto que se está frente a prácticas transformativas del acontecimiento refrendado en

estos discursos.

Pero obviamente el punto de partida siempre será el acontecimiento a razón de práctica social en el que la incidencia ideológica proveerá los criterios de conservación, resguardo, registro y circulación dentro de la instancia teórica para servir de parangón en la generación de otros discursos alternativos que complementan la generación significante de propuestas emergentes sobre lo refrendado en los discursos establecidos en torno al poder colonizador. Sin embargo, la dinámica discursiva desborda la práctica social, o más bien, la interrelaciona con otros niveles de enunciación que permiten la inclusión de estructuras adicionales de los imaginarios: patémicos, míticos, artísticos; en los cuales, los sujetos enunciantes salen del anonimato para adquirir una ciudadanía retórica.

Ante tal circunstancia es preciso aclarar que esta consideración de ciudadanía retórica no se está utilizando para implicar una inexistencia, sino más bien, para reafirmar la constitución de los sujetos intervinientes en actuantes, con todo el potencial adquirido por la figuración activa y transformadora de éstos en los espacios discursivos como representación o alegoría de las realidades a ser deconstruidas para su posterior transformación. Y precisamente aquí opera el proceso de operacionalidad retórica de las paridades oposicionales, al articular con el resto de instancias los enunciados retóricos, en los cuales se establecen unidades, operaciones, agrupaciones, distanciamientos y oposiciones entre los elementos.

Por lo tanto la eficacia de la práctica retórica no se encuentra en el enunciado como tal, sino en la creación de una metatextualidad; entendida ésta en función de la interacción de diferentes textos en un mismo espacio enunciativo que constantemente genera significación. En tal sentido estamos frente a la articulación de la multiplicidad textual a partir de la activación de diversas formas de interpretación, las cuales, dinamizan la significación con la inclusión de lo simbólico a manera de orientación dialógica (Bajtín, 1934) en la

construcción de argumentaciones que incluyen la lógica del sujeto frente a las lógicas del poder.

Al mismo tiempo esta orientación dialógica establece mecanismos de comunicación fundamentados en la interacción social dentro de la coexistencia de voces narrativas con base en la polifonía enunciativa, diversificando los sujetos enunciantes-interactuantes en la generación discursiva. Un ejemplo de ello lo tenemos en las retóricas de la descolonización cuando apelan a elementos excluidos en cuanto materia significante que permite la convergencia de los órdenes simbólicos para crear la alteridad constituyente de la heterogeneidad creadora.

En vista de ello la figuración del mito cristiano en la fundación de una concepción monoteísta se ve trasvasada por la alteridad de la presencia aborigen, sus figuraciones politeístas y sus acercamientos desde las cosmogonías telúricas, desde las cuales, se invocan las especificidades originarias de los contextos americanos; generalmente desplazados por las retóricas del poder. A diferencia de las prácticas colonizadoras, los discursos de la descolonización se nutren del dialogismo ideológico-social y sus implicaciones en la coexistencia de ideologías diversas que residen tanto en los discursos enunciados como en los evocados a partir de las relaciones intertextuales.

Estas relaciones intertextuales permiten plasmar las connotaciones o ideologías adquiridas en la evolución de las comunidades mediante el acrecentamiento del orden dialógico de todo discurso, sea cual sea su naturaleza. Es decir, las prácticas discursivas dominan, se alían o enfrentan dentro de una coyuntura dada y en el seno de la formación social o ideológica, para configurar los enunciados retóricos en función de la heterogeneidad discursiva, que obviamente, es consustancial con la heterogeneidad cultural representada por la multiplicidad de idiolectos, tradicionalmente excluidos por las retóricas del poder o el uso restringido como marcadores lingüísticos.

De modo accesorio, ya que se han referido las retóricas del sujeto en relación con los discursos de la descolonización, es imprescindible significar la importancia de la red intersubjetiva a manera de instrumento caracterizador de dichos discursos. En dicha red se precisa la presencia de los sujetos enunciantes en vinculación directa con los enunciados construidos; involucrando a los interlocutores como materia significante dentro de la heterogeneidad dialógica generada por la interacción discursiva.

De por sí, la insistencia en la heterogeneidad dialógica es porque ella genera comprensión a través de los enunciados retóricos, puesto que: "Toda comprensión es dialógica. La comprensión se contrapone al enunciado igual como una réplica se contrapone a otra en un diálogo, la comprensión busca para la palabra una contrapalabra" (Bajtín, 1981, p. 142). De esta forma los enunciados retóricos devienen de la contraposición de argumentos en la circulación de lógicas de sentido; esto es, de retóricas y contraretóricas generadas por una misma materia significante.

Siendo necesario volver a referir el campo educativo como el más grande desafío planteado al hombre frente a sí mismo y los semejantes, puesto que, está demarcado por las contradicciones en el tránsito del sujeto entre centros y periferias; subjetivaciones y desubjetivaciones marcadas por la constitución retórica dentro de los principios de la acción humana e ideológica de los sujetos; en la creación incesante de nuevas nociones mediante la revisión de los referentes generados por la dinámica discursiva que nunca llega a agotarse; mucho menos, con la incorporación de nuevos interpretantes.

Con base en la referencia anterior hay que rescatar las nociones de tránsito, constitución retórica y revisión referencial para determinar las posiciones entre retóricas establecidas en la práctica ideológica-social y retóricas emergentes a razón de dinamizadoras de lo ya articulado para redimensionarlo hacia nuevos horizontes de

interpretación o posibilidad argumentativa en la creación de lógicas de sentido alternativas a lo ya constituido. En lo cual, se puede inferir la inserción de posibilidades interpretativas dentro de la acción social y práctica comunicativa a manera de nueva lectura que posibilita la expansión de la práctica retórica en la generación e interpretación de nuevos discursos.

De allí que los discursos de la descolonización surgen en respuesta a la lógica del poder inquirida sobre la desubjetivación de los seres actuantes y su desincorporación de los planos de la enunciación tanto en el discurso, como en su referencialidad, ensanchada por la exclusión/sustitución de los interpretantes a razón de agentes dinámicos y de la comprensión de las realidades, mediante la objetualización de los acontecimientos para la construcción de un sujeto extraviado en los tránsitos de la historia y su correspondencia con la práctica social.

3.- Retórica y sensibilidad: los trazos del nuevo camino

Si se apela a lo dicho, la dinámica retórica, aunque deviene de coyunturas diferentes, opera a través de relaciones de significación que permiten la interrelación de nociones constituidas, constituyentes y emergentes, coadyuvadas por el lenguaje, las materias significantes y los principios ideológicos. Obviamente determinadas por las prácticas retóricas de las posicionalidades enunciativas asumidas por los interpretantes, en donde la instancia ideológica puede desacreditar en su valoración ciertos discursos para relegarlos a instancias periféricas; negando su envergadura simbólica en la atribución argumentativa dentro de las retóricas del poder.

A este punto de la reflexión se debe reconocer el rasgo esencial de las retóricas del poder en torno a la complejidad inherente a las relaciones de significación y construcción de lógicas de sentido; rasgo que implica el reconocimiento de las instancias dominantes en

su circulación, y desde allí, operar los principios de interpretación para articular las prácticas retóricas en su constitución dentro de lo establecido a través del lenguaje, la materia significante y el repertorio conceptual a articular.

Al mismo tiempo es necesario puntualizar el tránsito de las retóricas emergentes o contraretóricas hacia retóricas del poder influidas por diversas causas, de las cuales, extraemos la ideología y la utopía, a manera de ejes temáticos para ejemplificar dichas prácticas discursivas. Comenzando por decir que ambas constituyen campos semióticos estructurantes de los discursos colonizadores y descolonizadores en la factibilidad de los lenguajes, discursos o materialidades significantes convocadas en el proceso de constitución de un enunciado retórico en las consiguientes transformaciones de éste en la elaboración de conceptos y argumentaciones retóricas.

Entonces la dialéctica entre retóricas y contraretóricas apunta hacia la recuperación de nociones e ingresarlas dentro de procesos de transformación, generalmente antagónica, que llevan a la definición de figuras retóricas en la medida que se producen las relaciones de significación en la constitución de paradigmas epistemológicos, figuración simbólica del lenguaje y materias significantes. La dialéctica retórica así descrita es práctica compleja que no sólo articula instancias significantes sino también tensiones y distensiones entre los elementos involucrados, para potenciarse dentro de las paridades oposicionales como generadores de interpretación en la definición de los conceptos, sus alcances, su pertinencia o su irrelevancia, los efectos buscados y los específicamente accidentales.

Por esta razón incorporamos en la dinamia de los discursos descolonizadores la utopía como resorte del signo (Barthes, 1978), en el cual el discurso de lo real se concretiza a través de lo simbólico y legitima, con la inclusión del sujeto, el vínculo estabilizador de las relaciones de significación, los principios discursivos a partir de la intencionalidad o voluntad utópica de los enunciantes como centro

generador de significación y lógicas de sentido a través del elemento utópico que:

> No solamente actúa como fuerza colectivizadora y con ello impulsora de actividad política, sino que subterráneamente enlaza entre sí las concepciones de la realidad de las distintas clases sociales. Es pues esta utopía, este punto de referencia extremo el que determina las preguntas que deben ser planteadas a los sucesos sociales. Aquí no sólo tienen su origen las ideas básicas que el hombre concibe con el fin de comprender los fenómenos sociales, sino también las variadas <<etapas existenciales históricas>> de diferentes grupos. (Mannheim, 1971, p. 87)

Así pues la generación del elemento utópico es un complejo campo semiótico que permite concienciar mediante procesos muy diferentes al de la racionalización de la sociedad determinada por los grupos dominantes, siendo uno de los elementos fundamentales la apreciación del sujeto y la individuación como procesos iniciales en la generación de significación e inclusión de la subjetividad a manera de instrumentación reflexiva, en la cual, la voluntad se hace aspecto determinante en la construcción de las representaciones de la realidad o formas de leer el mundo. De este modo, lo precisa Henríquez Ureña, en cuanto a la utopía en su forma consustancial; la espiritualidad:

> Si el espíritu ha triunfado en nuestra América, sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera. No nos deslumbre el poder ajeno: el poder es siempre efímero. Ensanchemos el campo espiritual: demos alfabeto a todos los hombres; demos a cada uno los instrumentos mejores para trabajar en bien de todos; esforcémonos por acercarnos a la justicia social y a la libertad verdadera; avancemos, en fin, hacia nuestra utopía. (1985, p. 6)

La dialéctica utópica implica la contención de los procesos de subjetivación a razón de práctica discursiva en el sostenimiento del sujeto no sólo en las posicionalidades enunciativas, sino en los

escenarios de reconocimiento de sí mismo y de los otros, lo que provee formas particulares de proponer posibilidades de interpretación e inclusión, pues: "Es el pueblo que inventa la discusión; inventa la crítica. Mira al pasado y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías". (Henríquez, 1985, p. 7). En todo caso, la utopía se convierte en "Órgano metódico para lo nuevo, fundamentación objetiva de lo que está por venir". (Bloch, 1977, p. 117)

E indudablemente dentro de la contención de los procesos de subjetivación surge la función utópica para articular rigurosas formas de interpretación en cuanto a la voluntad del hombre y su figuración activa dentro de los procesos de transformación dentro de la heterogeneidad cultural más allá de las apariencias y superficialidades argumentales; puesto que:

> Tras el fin de las ideologías de clase, para las que sirve sólo de decoración, la cultura no experimenta otra pérdida que la de la decoración misma, de la armonización falsamente acabada. La función utópica arranca los asuntos de la cultura humana de este lecho corrompido de la mera contemplación; y abre así, desde cumbres verdaderamente escaladas, la visión no falseada ideológicamente del contenido de la esperanza humana. (Bloch, 1977, pp. 117-118)

Lo anterior hace suponer la superposición de capas decorativas, superfluas sobre la cultura testimonial por parte de los discursos del poder para desvanecer su esencia y potencialidad reivindicativa de los pueblos, convertirlos en exclusión o periferia para el reacomodo de la historia en la funcionabilidad de los ideologemas a manera de instrumentos de alienación y consolidación de los discursos totalitarios-hegemónicos. Así la cultura es maquillada para su deformación y usufructo por los centros del poder colonizador que ha traspasado las fronteras históricas desde la invención de América para trasplantarse bajo otros mecanismos, medios e instrumentos, hoy día, representados por la ciencia y la tecnología.

Pero lo cierto es que la incorporación de lo sensible-afectivo comporta cambios en las formas de enunciación-argumentación, al mismo tiempo que reivindica al sujeto como agente dinámico en el forjamiento de su propia historia y construcción de sus espacios sociales, siempre sosteniendo su esencia pasional en la constitución de los ejes de significación:

> Así como no hay impulso que permanezca invariable, así tampoco lo que le sirve de soporte. Aquí no hay nada que esté dado ya de una vez y para siempre, p. ej., en los orígenes, sino que precisamente nuestro ser mismo no nos es dado de antemano. Al existir un cambio histórico (de las pasiones, de tal manera que surgen pasiones nuevas con nuevos Objetivos, cambia también el lar subjetivo en las que todas se cuecen. No hay ya ni un impulso «primario», como no hay tampoco un «hombre primario» o un «viejo Adán». La supuesta «naturaleza del hombre», en el sentido de la rígida ciencia de los impulsos fundamentales, ha sido recriada y rehecha cien veces en el curso de la historia. (Bloch, 1977, p. 50)

Si algo niegan las retóricas de la colonización son las pasiones y la subjetividad por atentar contra los perfiles objetivos que deben considerar las argumentaciones en su afán de adoctrinar e institucionalizar el conocimiento; de allí la deshumanización de los grandes protagonistas de la historia en su revestimiento de matices sobrehumanos para alejarlos de la cotidianidad y arraigarlos en los olimpos históricos, en los cuales se convierten en dioses perfectos e impolutos. Así las retóricas de la colonización niegan los afectos en procura de la desubjetivación y anonimato de los sujetos en medio de las culturas foráneas como los únicos paradigmas a seguir para el desarraigo de los mundos primordiales, haciendo al individuo apático frente a su mundo íntimo.

Desarticulado de la esperanza, castrado en su nostalgia el sujeto se deja arrastrar por las retóricas de la colonización, limitándose en sus deseos y aspiraciones, entregándose resignadamente frente al

peso de la historia y sus dictámenes lapidarios e inamovibles como lastres que lo anclan a la desesperanza, la abulia, el abatimiento. Espacios en los cuales la utopía es referida como el no lugar que jamás se concretará, la ilusión nunca hecha realidad para ser condenada a una retórica de la inanición, desperdicio y desprecio; de allí la introducción de aseveraciones erróneas sobre el uso del término romántico; más aún en América.

Pero desde la retórica de la descolonización la nostalgia es el afecto suspendido en el tiempo y el espacio, y específicamente en América la construcción de la historia sufre drásticas modificaciones cuando se escribe a partir de la nostalgia, o en su defecto, desde la crasa objetivación de acontecimientos; al incidir desde la acción nostálgica, el tránsito simbólico desinhibido de los efectos del discurso del poder en su conversión en subjetivemas[1]. En tal sentido, al estar constituida por subjetivemas, la nostalgia forma parte de la demarcación de los procesos subjetivantes de los discursos:

> El afecto que así surge se llama nostalgia; es, en su propio sentido, un anhelo tan provocado como intercambiado por la lejanía. La nostalgia no se debe sólo al enojo que provoca la falta de los objetos acostumbrados, sino que además de la nostalgia debida a la pérdida del mundo de sensaciones acostumbrado hay también la nostalgia productiva, la que colorea e incluso hace utópico-extrayendo de él nuevas facetas el ambiente abandonado, largo tiempo experimentado embotadamente. En este caso la nostalgia está sustentada por una imagen desiderativa igual a la de la lejanía antes de empezar el viaje y durante él. Y está sustentada por el mismo recuerdo, a veces inexacta, pero a veces exactamente idealizado, que completa después el viaje mismo y que caracteriza en lo exótico los países utópicos. (Bloch, 1977, p. 280)

1 La noción de subjetivema está aquí indicada a través de "la construcción simbólica que crea una territorialización de la sensibilidad a partir de la función existencial para posibilitar la intersubjetividad entre los sujetos enunciantes-atribuyentes". (Hernández, 2015, p. 180)

Al realizar esa tipificación de la nostalgia en la articulación del tránsito simbólico, está implícita la creación de relaciones de significación que giran en torno al sujeto, quien construye lógicas de sentido en las cuales la sensibilidad reflexiva juega un rol preponderante en la reafirmación de la necesidad de revisar la historia y sus comportamientos sociales a través de una historia de la humanidad, o más bien, en una historia más humana. Mediando entre las posibilidades argumentativas de las alternativas de objetivación, la potencialidad subjetiva como principio dialéctico de conformación discursiva o retórica contracultural.

Lógicamente, ese debe ser uno de los principios estructurantes de la retórica descolonial para en realidad constituirse en contraretórica de los discursos del poder colonizador y no sustentarlo a partir de institucionalizaciones o prácticas gubernamentales, por ello la interrogante a manera de premisa realizada al inicio del trabajo, e intentar puntualizar en el carácter subversor de estos discursos como retóricas emergentes y emergidas de espacios de renovación, devenidas de los espacios de cuestionamiento, crítica y autocrítica para enrumbar nuevos horizontes de interpretación en la propuesta de alternativas para el entendimiento dentro de los sincretismos culturales.

De esta forma no se trata de decretar a través de escuelas o institutos la descolonización sino hacerla ciudadanía sensible para lograr a través de ella sujetos comprometidos con su entorno, capaces de colonizar sus países y continente con sus propios habitantes en cuanto figuraciones discursivas propias sin tener que apelar a lo foráneo o lo detentado en las relaciones de producción económica y sociedades del consumo. Se trata de un proceso de concienciación sin fanatismos ni radicalismos, sin desplazamientos a ultranza de símbolos heredados de la cultura del conquistador, porque ello forma parte de un proceso complejo que exige reconocimientos a la hibridación cultural.

Por lo que hoy día podemos apreciar experiencias de sustitución de la simbología colonial, o de los rostros de los libertadores en intentos por fundar una neohistoria sin los lastres del colonizador y en apariencia mucho más cercana a los intereses del pueblo. Pero no se toma en cuenta que por diferentes factores, esa simbología se ha arraigado en las comunidades; de alguna u otra manera, forma parte de un patrimonio subjetivo colectivo muy difícil de borrar por vía del decreto o sustitución de estatuas, parques o lugares; aún más, con respecto a los rostros de los héroes, y del Libertador Simón Bolívar, en específico, éste reconoce en carta enviada al general Sir Robert Wilson, desde el Potosí, el 29 de octubre de 1825, la autenticidad de una iconografía, hoy ignorada para presentar una imagen profundamente ideologizada: "Aprovecho esta oportunidad del bravo general Miller que marcha a Europa, para escribir a Vd., e igualmente me tomo la libertad de dirigir a Vd. un retrato[2] mío hecho en Lima con la más grande exactitud y semejanza".

Indudablemente estas acciones en nombre de la descolonización crean conflictos entre lo ideológico y lo subjetivo, acarreando rechazos generalmente dirimidos en el campo político-partidista, en el cual pierde toda concepción reivindicativa para convertirse en neoretóricas colonizadoras con simples cambios de los agentes colonizadores, puesto que la intención sigue siendo la misma, aleccionar por vía de fuerza e imposición; nunca mediante procesos de concienciación desde donde los sujetos puedan apreciar y asumir posturas descolonizadoras dentro de la dialéctica de la heterogeneidad cultural. Respecto a ello, es importante reconocer que nunca habrá discursos de la descolonización cuando se pretenda la sustitución del sujeto por preceptos ideológicos mediante la conculcación de sus más profundos intereses subjetivos y formas de reconoci-

2 Este retrato se encuentra en Chuquisaca, puesto que fue regalado por el coronel Belford Wilson al general Ballivián, presidente de Bolivia. En el Palacio Federal de Caracas existe otro, enviado por el Libertador Simón Bolívar a su hermana María Antonia.

miento a partir de la autenticidad de los pueblos concebida en la hibridación cultural.

En este sentido, ciencia y tecnología son los grandes discursos colonizadores de la actualidad, los soportes de las retóricas que día a día subsumen a los individuos en el consumismo y la desubjetivación como campos fértiles para la consolidación de los centros del poder hegemónico. Produciéndose un interesante fenómeno con respecto a los mundos íntimos de los sujetos a través de las llamadas redes sociales, con la exposición de *la intimidad como espectáculo*, "Así es como se ha desencadenado un verdadero festival de "vidas privadas", que se ofrecen impúdicamente ante los ojos del mundo entero. Las confesiones diarias están ahí, en palabras e imágenes, a disposición de quien quiera husmear; basta apenas con hacer clic". (Sibila, 2008, p. 32)

Las formas discursivas de la tecnología en la creación del ciberespacio aglutinan seres desubjetivados, quienes desde la mediación de la red indagan sobre los mundos íntimos de los demás para convertirse en veedores de la vida de los otros, orientando sus energías e intereses a la creación de imaginarios cibernéticos en los cuales lo íntimo se hace una nueva y degenerada manera de ficcionalizar, de fabular en los desplazamientos/sustituciones del sujeto en medio de la invención intrascendente:

> Aprovechando ventajas como la posibilidad del anonimato y la facilidad de recursos que ofrecen los nuevos medios interactivos, los habitantes de estos espacios montan espectáculos de sí mismos para exhibir una intimidad inventada. Sus testimonios serían, en rigor, falsos o hipócritas, o por lo menos, no auténticos. Es decir, engañosas autoficciones, meras mentiras que se hacen pasar por supuestas realidades, o bien relatos no ficticios que prefieren explotar la ambigüedad entre uno y otro campo. (Sibila, 2008, p. 36)

Lo más cierto es que se construyen identidades trasplantadas

para mediar entre la realidad y los espacios en los cuales surge el 'sujeto virtual` quien desplaza al sujeto 'real' hacia escenarios del autoengaño, la cosificación, o el olvido sistemático de conexiones e interrelaciones con las manifestaciones culturales contentivas de la referencialidad para su autoreconocimiento como agente de transformación en sí mismo y para los otros. Irguiéndose estas identidades trasplantadas en agentes de una nueva colonización-sumisión ante los intereses del poder hegemónico al mantener a los internautas, cibernautas o de la manera como se les quiera nombrar, sostenidos en mundos del artificio donde pueden construir un sinfín de perfiles emulando las celebridades y las visiones paradigmáticas de éstas construidas por la sociedad mercantilista.

Ante estos usos y conversiones de la cotidianidad frente a las modernas retóricas de la colonización; la vida, junto a los mundos íntimos de los sujetos es desvirtuada para ser convertida en espectáculo, distrayendo atenciones hacia la banalidad y dejando el camino libre a la dominación; abonando terrenos cada vez más fértiles para la implantación de valores culturales foráneos que respondan a los intereses mercantilistas de las clases dominantes.

Ahora bien, en este aspecto es primordial aclarar que no se trata de demonizar las redes sociales o menospreciar el uso de la Internet a manera de herramienta para la difusión e intercambio de información. Ella sigue siendo un medio que dependerá del enfoque a dársele según los propósitos a lograr; así, perfectamente es un gran espacio para hacer circular el discurso descolonial y proponer dentro de la llamada cibercultura otras alternativas de interpretación de los diferentes fenómenos de la heterogeneidad cultural y sus acercamientos en función del sujeto representado en sus potencialidades que otorga la subjetividad reflexiva.

Por ello es importante retomar los planteamientos del maestro venezolano Luis Beltrán Prieto Figueroa, quien bajo la figura del *humanismo democrático* propone el uso y la práctica de la tecnoló-

gica en torno a la relación entre el mundo del sujeto con el mundo de las cosas, ya que:

> El hombre sigue siendo la medida de todas las cosas. Éstas existen y tienen valor por cuanto sirven para satisfacer necesidades del hombre, pero de un hombre miembro de la colectividad y como tal, ligado a ésta, con sentido de totalidad para realizarse dentro de ella. (1988, p.239)

La incorporación al colectivo a través de la concienciación de ideales comunes representa la visualización de la intersubjetividad en la redefinición de las fronteras dentro de espacios profundamente democráticos, equitativos y de participación por ciudadanías fundadas en las bases estructurantes de las colectividades; así:

> El "humanismo democrático", entre sus objetivos, contiene la idea del dominio de las técnicas requeridos por la época para un trabajo productor. Advertimos que no sería posible hablar de una cultura para las masas sin pensar en una forma de actividad técnica, que ponga al hombre a tono con su época. (Prieto, 1988, p. 249)

Precisamente el ejercicio de la técnica intermediado por la intersubjetividad y concienciación del hombre de su papel protagónico dentro de los espacios socioculturales es una herramienta de indudable valor para la autodeterminación de los pueblos en función de sus patrimonios y estructuras testimoniales. Entonces, podemos hablar del forjamiento de una ciudadanía en los valores tanto individuales como colectivos, que vaya mucho más allá de la simple norma jurídica o el derecho conferido por nacer en un lugar determinado; se trata de concepciones de ciudadanía en torno al compromiso de sujetos formados y sensibilizados para la transformación; no simples bárbaros ilustrados que reproduzcan las formas cortesanas del poder:

> Formar ese hombre común y corriente, poseído de su papel de hombre por encima de todas las cosas –ya que no se alcanza la

> categoría esclarecida del ciudadano, sino a condición de que el individuo humano haya alcanzado su plenitud de desarrollo- y lograr su desenvolvimiento armónico es función de un Estado democrático, regido por normas de libertad y respeto que es el objetivo final de toda actividad de gobierno. El poder no puede servir sólo como fuerza de coacción, sino que hoy se le considera como una fuerza al servicio del hombre y la cultura. (Prieto, 1988, p. 253)

Por lo que surge el elemento fundamental de la concienciación en la formación de esos sujetos sensibilizados: *la educación* enfocada en propuestas pedagógicas emergentes, soportadas en hermenéuticas del sujeto que permitan la reinvención de individuos y contextos a través de la sensibilidad dispuesta alrededor de los valores auténticos de la cultura redimensionada en la dialéctica: hombres-pueblos.

SINTESIS CURRICULAR

Luis Javier Hernández Carmona: Lic. En Educación, mención Castellano y Literatura (ULA). MSc. Literatura Latinoamericana (ULA) Dr. En Ciencias Humanas (LUZ). Prof. Titular de la Universidad de Los Andes-Venezuela. Coordinador general del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL-ULA). Miembro correspondiente de la Academia Venezolana de la Lengua.

4.- Bibliografía

Albaladejo, Tomás. (2013). «Retórica cultural, lenguaje retórico y lenguaje literario», TONOS Digital, 25, pp. 1-21.

Althuseer, Louis. (1971). "Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes", en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Barthes, Ronald. (2009). "Retórica de la imagen", en *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós,

_____ (1978). *Barthes por Barthes*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Bajtín, Mijaíl. (1991). *Discours in the novel. The dialogic imagination.* Austin. University of Texas Press.

Debord, Guy. (1964). *La sociedad del espectáculo*. París: Champ Libre.

Foucault, Michel. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Henríquez Ureña, Pedro. (1985). *Utopía*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Hernández Carmona, Luis Javier (2015) El subjetivema y la construcción de imaginarios socioculturales. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*. (21). pp: 179-197.

Lotman, Iury. (2000). *La semiosfera III: Semiótica de las artes y de la cultura*. España. Ediciones Cátedra.

Nicolescu, Basarab. (1996). *La transdisciplinariedad*. París: Ediciones Du Rocher.

Prieto Figueroa, Luis Beltrán (1988) *Tejer y Destejer*. Caracas. Academia Venezolana de la Historia.

Sibila, Paula. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Hacia una nueva revolución Copernicana[1]

Jorge Alonso Sánchez

Introducción /entrada

Nicolás Copérnico en su clásico libro *De revolutionibus orbium coelestium,*[2] rompe con la concepción ptolemaica que veía al universo girando alrededor de la tierra, para pasar al heliocentrismo en nuestro sistema planetario. Esto implicó el inicio de un cambio de mentes de gran calado. Pero no sucedió de inmediato. Copérnico había escrito previamente *Comentariolus* en donde adelantaba varios axiomas que desarrollaría más a fondo después.

Entre ellos estaba que los cuerpos celestes no tienen un centro común, que el centro de la tierra no es el centro del universo, que el movimiento diario aparente de las estrellas es un resultado de la rotación de la tierra sobre su propio eje, y que todos los planetas giran alrededor del sol. La propuesta heliocéntrica ya había sido planteada por Aristarco muchos siglos atrás, pero no se le había tenido en cuenta.

El libro *De revolutionibus orbium coelestium* apareció cuan-

1 Parte de este artículo fue expuesto, a modo de **la conferencia magistral en la Cátedra Latinoamericana Julio Cortázar** impartida en el Paraninfo de la Universidad de Guadalajara (México), el 16 de mayo de 2019. De la cual, se sustrae una parte de la misma, a partir de los intereses centrales del autor, los editores y las revistas vinculadas a la convocatoria del dossier en homenaje al profesor Álvaro Ballardo Márquez – Fernández (Venezuela). Véase: http://www.jcortazar.udg.mx/es/documentos/hacia-una-nueva-revolucion-copernicana

2 En América Latina el único ejemplar de un original de esta publicación se encuentra en la biblioteca pública del Estado de Jalisco, Juan José Arriola.

do Copérnico estaba postrado en cama, y murió el mismo año en que salió la obra; la primera edición no llegó a agotarse, mientras que los libros que defendían el sistema ptolemaico se reimprimieron muchas veces. El modelo de Copérnico, que estaba en desacuerdo con el saber aceptado, estuvo en paréntesis hasta que nuevas generaciones de astrónomos lo difundieron. Esto implicó una gran mutación en el pensamiento científico (Singh, 2019).

Kuhn al tratar la revolución copernicana profundizó en lo que había implicado la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental en lo filosófico y científico. Escribió que esta revolución lo era en el campo de las ideas, implicó cambios radicales en la forma de comprender la naturaleza y transformó fundamentalmente la actitud humana frente a los principales problemas de la vida cotidiana (Kuhn, 1996). Por su parte, el antropólogo Levi Strauss al referirse a la obra de Ferdinand de Saussure, enfatizó que había operado una revolución copernicana en el ámbito de los estudios del hombre al investigar la lengua en sí misma como sistema (Strauss, 1977).[3]

Habría que recordar que la revolución copernicana rompió con el dogmatismo que se había establecido y encarcelado el pen-

3 Habría que tener en cuenta que las conceptualizaciones que hacen referencias a la física y la astronomía no se trasladan mecánicamente a las ciencias sociales, sino que se toman como analogías para repensar algunos procesos relevantes de nuestro tiempo. Agradezco los comentarios que hicieron a este texto los doctores Alberto Aziz, Enrique Valencia y Rafael Sandoval. Quisiera enfatizar que lo que aquí he expuesto no es producto de una elaboración de escritorio, sino que se ha ido generando en seminarios sobre movimientos populares en los que han participado académicos e integrantes de pueblos originarios. La mirada sobre los movimientos de los kurdos y de los mapuches los tuve precisamente en seminarios convocados por los zapatistas. Esto también ha influido en las convocatorias a varios seminarios de otra cátedra, a la que le pusieron mi nombre en el CIESAS y en la Universidad de Guadalajara: en 2018 el seminario de esa cátedra versó sobre el Concejo Indígena de Gobierno del Congreso Nacional Indígena y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; el seminario correspondiente a 2019 está centrada en la revolución de las mujeres kurdas, y el seminario de 2020 se está preparando para asomarse a la lucha por la autonomía en el pueblo mapuche.

samiento. El gran dogma actual que ha llevado a los peores males humanos y al peligro de truncar la reproducción de la vida humana en el planeta es el capitalismo que se impone como la única forma de relación, sin alternativas. Los movimientos anticapitalistas están impulsando una revolución copernicana al denunciar al capitalismo como antihumano y antiplanetario. Lo humano no resulta ser ya lo central, sino la relación humanos - naturaleza, donde ésta tiene derechos que hemos conculcado y debemos reparar. Esos movimientos están creando algo nuevo.

Plantean lo que a primera vista parecería imposible, pero lo hacen factible por su misma experiencia. Considero que un profundo cambio mental que afecta la vida cotidiana se está operando actualmente en varios campos y aspectos fundamentales, y que esta revolución la impulsan varios movimientos populares que están cambiando los ejes centrales de cómo ver nuestro mundo, lo cual repercute en actuaciones que se derivan de esa mutación.

Siguiendo con la analogía del sistema solar, en el Siglo XXI los astrónomos degradaron a Plutón de su categoría de planeta y lo ubicaron como un objeto más en un conjunto de pequeños objetos celestes al que han llamado cinturón de Kuiper. El estudio de las órbitas de algunos de estos cuerpos ha conducido a la hipótesis de la existencia de otro gran planeta que no ha podido ser ubicado todavía (Batygin y Broum, 2016), aunque también hay quienes apuntan a la materia oscura como la causante de los comportamientos detectados.

Esto indica que todavía nos falta investigar más nuestro sistema solar. Las formas de proceder en tres relevantes movimientos anticapitalistas podrían también abrirnos hacia nuevas pistas para calibrar el alcance de una nueva revolución copernicana en las ciencias sociales. Para el acercamiento al estudio de estos tres movimientos plantearé algunas de mis recientes búsquedas precisando que se trataría de una especie de segunda reflexión marceliana en

torno a sus expresiones existenciales (Marcel, 1963).[4]

Un acercamiento sobre el contexto de los movimientos anticapitalistas

El capitalismo es un modo de producción que funciona por la acumulación del capital y con el predominio del mercado en todas las esferas de la vida. Considera valor todo lo que circula por el mercado y produce ingresos (Foster, 2019). Incluye tres ritmos fundamentales: valoración, acumulación y realización del valor. En su infinito afán reproductor el capital ha logrado una expansión mundial. Su pretensión es apropiarse de más recursos naturales, de la mano de obra barata de la gente desplazada de todos los procesos que les competen a los humanos, concentración de decisiones y búsqueda frenética de ganancias (Ortega, 2019).

El capitalismo mundial es monopolio de finanzas, tecnología, comunicación, armas y recursos naturales, todo esto imbricado (Amin, 2009). En el capitalismo las clases se han ido reconfigurando y variando. El capitalismo neoliberal precariza el trabajo y fragmenta el proceso de producción. Esto ha implicado un retroceso en la conciencia de clase y dificulta una movilización colectiva. Erik Olin Wright llamó la atención de que en el precariado no había que ver una nueva clase. Hacía ver que las relaciones sociales dentro del capitalismo conformaban la vida de las personas y definían el terreno de conflicto. El corazón de esos mecanismos es la combinación de explotación y dominación. Insistía en que estos fenómenos eran reales y no producto de la imaginación de analistas (Wright, 2015).

Las crisis capitalistas no son mono-causales. La reproducción neoliberal es generadora de catástrofes sociales. Ha sido estrepitoso el fracaso del capital de cumplir su promesa de fabricar bienes y servicios crecientes para satisfacer las necesidades de las

4 El filósofo Gabriel Marcel proponía una segunda reflexión para llegar a lo meta-problemático de las experiencias concretas, que trascendiera lo aparente inmediato.

mayorías (Zaratiegui, 2019). El neoliberalismo primero se afianzó como ideología dominante para luego incidir en acciones correspondientes. Otro elemento importante es que la teoría económica hegemónica es la voz misma del capital (Nadal, 2019b). Los capitalistas inventaron a los economistas como servidores orgánicos de su propia actividad para que los justificaran (López, 2019b), aunque hay algunos que los cuestionan.[5]

Habría que enfatizar que el capitalismo no puede reducirse a un sistema económico, pues es un entramado de relaciones sociales que implican lo cultural y hasta lo subjetivo (Maiso, 2019). El capitalismo actual incluye exclusión social, explotación económica, alienación individual y colectiva, y ha mostrado una incapacidad estructural para resolver las graves contradicciones que genera. Produce cada vez más pobreza, más exclusión y desigualdad en su búsqueda de maximizar la tasa de ganancia (Hernández, 2019).

Otra característica es que fue un modelo que se generó en solo una parte del mundo y a costa de recursos de otros lugares (Zaratiegui, 2019). No habría que olvidar que ha sufrido evoluciones. Se ha ido transformando en algo que podría dar nacimiento a un conjunto de relaciones sociales diferentes en el futuro cercano. Se han ido desmantelando sindicatos, y existen procesos de subcontratación que han deformado la relación salarial. El salario ha dejado de ser la principal referencia para la reproducción de la fuerza de trabajo. El crédito se ha convertido en instrumento para asegurar la regeneración de la clase trabajadora. Hay un cambio cualitativo debido al endeudamiento.

Por medio de él, el capital puede apropiarse de una parte de los ingresos de los trabajadores. El endeudamiento se ha convertido en un componente importante en la reproducción del sistema

5 Hay muchos capitalismos y ha experimentado una gran cantidad de cambios. Aquí se trata de ver la dinámica desde la óptica de movimientos anticapitalistas surgidos en pueblos originarios.

productivo. La sed de rentabilidad es saciada por medio de la especulación. Hay un doble golpe a la clase trabajadora: salarial y de extracción financiera. El 60 por ciento de la población empleada del mundo trabaja en un sector informal empobrecido, formando un enorme proletariado global. El ejército de reserva del trabajo es un 70 por ciento más grande que el ejército de trabajadores formalmente empleados (Foster, 2019).

Actualmente la explotación alcanza a los desempleados, los trabajadores precarios y los inmigrantes. La gran invención del capitalismo contemporáneo ha sido el trabajo precario, porque el ultraexplotado es llevado a que se convenza de que esto lo hace libre (Moruno, 2019). Las masas han asumido el capitalismo pese a sus injusticias como mal menor, y han interiorizado el consumismo (Lorca 2018). Existe una integración de consumidores "desde arriba" (Maiso, 2019). Hay destrucción de propuestas obreras, estudiantiles, de las mujeres, de los grupos más pobres, de los despojados (Gargallo, 2018). Una mitad del mundo es prescindible para el capital. Son susceptibles de que los desaparezcan por la feroz acumulación del despojo (Zibechi, 2018).

Varios analistas han destacado que casi al terminar las dos primeras décadas del siglo XXI, se ha hecho evidente que el capitalismo no es viable como sistema social. El mundo está inmerso en el estancamiento económico, la financiarización, el desempleo masivo, el subempleo, la precariedad, la pobreza, el hambre, y la desigualdad más extrema de la historia. La creciente desigualdad en los ingresos y la concentración de la riqueza ha degradado las condiciones materiales de la gran mayoría. La plusvalía obtenida por las corporaciones multinacionales (en las regiones más pobres del mundo) está produciendo una acumulación de riqueza financiera sin precedentes en el centro de la economía mundial y una extendida pobreza en el mundo de la periferia. La globalización implicó la apropiación de enormes excedentes económicos por la sobreexplotación del trabajo con los bajos salarios de la periferia (Foster,

2019).

En el neoliberalismo aparece una divergencia entre la curva de la tasa de beneficio y el de la acumulación. Si el capitalismo invierte cada vez menos en actividades productivas, esto obedece a la inexistencia de actividades que prometan un beneficio aceptable. La producción de ganancias del capital productivo, ante la imposibilidad de re-introducirlo en nuevas formas productivas, se deriva al capital financiero (Hernández, 2019), el cual recrudece la separación individualista de los seres humanos para poderlos explotar. Siendo su lógica interna la búsqueda de la ganancia, al irse encontrando límites, se optó por la economía financiarizada que crece con la especulación. Se generaron bolsas de riqueza ficticia, burbujas que explotan, y deuda extrema (Zaratiegui, 2019).

El sistema financiero canaliza los flujos extraídos por medio del crédito y de la creciente explotación del trabajo hacia el casino global multiplicando el ingreso rentista. Hay una máquina de succión. La banca global extrae los flujos de liquidez del trabajo vivo por medio de la deuda, y los mercados optimizan este flujo (López, 2019). Con el neoliberalismo se ha producido un enorme crecimiento de la deuda mundial, pública de los Estados, empresarial, familiar y privada (Pérez, 2019). El estancamiento, la financiarización, la privatización, la globalización, la mercantilización del Estado, la reducción de las personas a "capital humano" y de la naturaleza a "capital natural", han marcado al capitalismo monopólico-financiero (Foster, 2019). Lo que no hay que perder de vista es que el capital siempre crece por medio de la explotación y el despojo (Tombazos, 2019).

Los ingresos se han concentrado en pocas manos, y el sufrimiento se ha agravado para las mayorías. Hay ajustes fiscales que implican reducción de presupuestos para las políticas sociales, privatizaciones de los servicios públicos básicos, menores impuestos para las grandes fortunas, extensión de la precariedad laboral, dis-

minución de la capacidad adquisitiva del salario, incremento de las tarifas de los servicios vitales y aumento de las edades para alcanzar la jubilación.

Se ha producido una especie de semi-esclavitud. Rancière ha analizado que la actual explotación salvaje capitalista se asemeja a los campos de concentración (Savater, 2016). Anselm Jappe analizando las transformaciones del capitalismo en las últimas décadas ha enfatizado que ha producido una civilización que se autodestruye cegada por la desmesura. Ha insistido que, bajo la superficie racional de la búsqueda de los propios intereses, el capitalismo es una sociedad extremadamente irracional y contraproducente que no puede explicarse sólo mediante las motivaciones conscientes de los actores sociales.

Recomienda admitir que incita a que se adopten valores y estilos de vida en los que la destrucción y autodestrucción se convierten en fines, y que los crímenes gratuitos muestran cómo provienen de una economía que ha enloquecido. El culto a la mercancía se ha convertido en una religión más insidiosa que las antiguas. Destaca que el capitalismo es patriarcal por naturaleza, y que no será superado, sin la abolición del patriarcado (Jappe, 2019).

Wallerstein ha hecho ver que los sistemas mundo se constituyen, son estructuras estabilizadas de acuerdo con las reglas con las que se fundaron, que funcionan hasta que entran en crisis estructural. Esto último es lo que le sucede al sistema-mundo capitalista. Recuerda que con el 68 hubo una revolución mundial que fracasó, aunque llevó al fin la hegemonía del liberalismo centrista. Cada parte: la derecha y la izquierda volvieron a la lucha independientemente. La derecha proclamó que no había alternativa. La desigualdad social se hizo extrema. Hubo un intento de izquierda que pronto terminó (Wallerstein, 2019). Se ha desmantelado ese Estado de bienestar, construido en zonas muy concretas del planeta para proteger a las mayorías (Zaratiegui, 2019).

Otra característica del capitalismo es que es productor de guerras. Se glorifican la guerra y la violencia. La rentabilidad del capitalismo genera innumerables violencias (Camín, 2019). Las normas de producción y consumo del norte global formateadas por el capitalismo sólo pueden mantenerse por medio de violencia, destrucción ecológica y sufrimiento humano (Brand y Wissen, 2019). El capitalismo violento para acumular, gobernar, disciplinar y controlar mentes (Bartra, 2016).

Hay sistemas cada vez más ubicuos para contener la rebelión de los de abajo. La acumulación ha adoptado dos nuevas formas: acumulación militarizada y acumulación por represión. Se va constituyendo un estado policiaco global. Se generan y mantienen muchos conflictos regionales. La digitalización avanzada implica la vigilancia electrónica global. Las clases dominantes aplican nuevas tecnologías de control social frente a las resistencias de los de abajo (Robinson, 2018).

Recientemente el término de Guerra de Cuarta Generación (G4G) ha sido usado por los estrategas estadounidenses para definir la última fase de la guerra en la era de la tecnología informática y de las comunicaciones globalizadas. No hacen falta ejércitos para imponer proyectos políticos, económicos y sociales. Los nuevos combatientes ya no son militares sino expertos comunicacionales en insurgencia y contrainsurgencia que sustituyen las operaciones militares por las sicológicas. Pero esos estrategas también se han referido a la Guerra de Quinta Generación (G5G) caracterizada como guerra sin límites.

Lo interesante es que no importa ganar o perder, sino demoler la fuerza intelectual del enemigo, orillándolo a buscar un compromiso. Esto se consigue asesinado la verdad para sustituirla por una realidad-virtual útil para el sometimiento.[6]

6 Conviene consultar el número 56 de la revista *Desacatos,* coordinado por Gustavo Lins Ribeiro sobre el capitalismo electrónico-informático (Lins Ribeiro,

Los medios masivos y las redes sociales son las armas más importantes para desestabilizar por medio de operaciones de carácter psicológico prolongado. Se enfrenta la resistencia por medio de afectaciones racionales y emocionales conjuntas. En esta guerra hay mecanismos científicos de control total con manipulaciones mediáticas y financieras. Se utilizan organizaciones no gubernamentales afines a las grandes trasnacionales.

Se trata de una dominación de espectro completo con la aplicación simultánea y permanente de mecanismos variados que tiendan a confundir y a la vez a producir resultados combinados basados en un intenso bombardeo en todos los frentes, que no deje espacio ni tiempo para la reacción. En todo esto, tanto los medios de comunicación trasnacionales como las redes sociales son fundamentales (Versi, 2019).

Se ha cuestionado la obsesión capitalista por el crecimiento. El capitalismo fuerza esto impulsando que se consuma más, produciendo una gran cantidad de cosas innecesarias y generando la poderosa institución de la publicidad. Eso no es sustentable (Mandujano, 2019). La deformación del modo de producción capitalista conlleva muchos peligros (Nadal, 2019) porque es genocida y geocida (Bartra, 2016).

El capitalismo es depredador y destructor de la naturaleza (Santos 2016). Impone una propuesta de muerte, necro-dependiente (Santos 2017b). Se encuentra en guerra contra el ecosistema contaminando en grado sumo (Klein, 2019). La ciencia en sinergia con el capitalismo ha introducido cambios importantes, pero sobre todo afectaciones a la humanidad porque ha sido cooptada por el capital corporativo que mantiene un mundo insustentable produciendo medicamentos nocivos, alimentos dañinos, provocando gases de efecto invernadero y multiplicando el armamentismo (Toledo, 2019).

2018).

Un sello característico del capitalismo es la pobreza en medio de la abundancia de pocos. Hay crecimiento económico, innovación tecnológica, pero esto conlleva la miseria de los más. La destrucción del medio ambiente implica grandes daños y sufrimiento humano (Wright, 2016). El declive de los minerales, la destrucción generalizada del planeta son resultado del modelo de desarrollo científico y tecnológico utilizado por el capitalismo (Zariategui, 2019).

La gran aceleración de la economía (después de la Segunda Guerra Mundial) ha generado el cambio climático[7] y la acidificación del océano. Se ha puesto en marcha la llamada sexta extinción con la desaparición de bosques, contaminación tóxica, química, radioactiva, pérdida de agua dulce y destrucción del nitrógeno y de ciclos del fósforo (Foster, 2019). Cuanto más produce el capitalismo, más basura se acumula e inunda el planeta. La obsolescencia programada contribuye a esto. Hay enormes cantidades de plástico en los mares (Febbro, 2019).

El capitalismo ha impulsado una forma de vida incompatible con el sistema natural. Lo que se ha celebrado como progreso es un tumor que atenta contra el mundo vivo. La vía del crecimiento basada en la extracción de minerales finitos, en la alteración de los ciclos naturales y en la generación de cantidades ingentes de residuos ha llegado a situaciones extremas. El capitalismo al tener una dinámica de que, si no crece, no funciona; en esa vorágine ha destruido las bases naturales de la vida en el planeta.

La catástrofe socio-ecológica se ha convertido en irreversible (Delgado, 2019). Ecológicamente el planeta se encuentra ame-

7 Varios científicos han señalado que el calentamiento global es el fenómeno gradual de las temperaturas de la atmósfera lo cual se ha incrementado sustancialmente en las últimas décadas. El aumento se debe al incremento de las concentraciones en la atmósfera de los llamados gases de efecto invernadero que corresponden a la deforestación y principalmente a la quema de combustibles fósiles. Las decisiones que se tomen en política energética serán determinantes para el planeta (Mártil, 2019).

nazado de muerte. El Club de Roma desde hace años mostró la inviabilidad de crecimiento permanente de la población y sus consumos sobre la base material de un planeta con límites físicos. El capitalismo está agotando los recursos energéticos y naturales y ha roto los equilibrios de la tierra (Herrero, 2019). La antropóloga Yayo Herrero ha situado la contradicción actual entre la vida y el capitalismo. Ha mostrado que hay una guerra del capital contra la vida.

Precisó que existía una oposición entre la maximización del capital y todos los trabajos (no solo los pagados, también los del hogar). Reconoció la existencia de muchas resistencias locales, incluso intensas, pero enfatizó que, si alguien protagonizaba hoy una revolución global, era el capital. Sus cambios están haciendo naufragar hasta las bases antropológicas que organizan la vida (Zariategui, 2019).

La academia sigue sosteniendo que estamos en el Holoceno; pero desde los años ochenta del siglo pasado se planteó que nos encontrábamos en el Antropoceno, periodo nacido con la agricultura y la ganadería y acrecentado por la sociedad industrial[8]. En el Antropoceno los humanos hemos cambiado las reglas de juego que organizaban lo vivo desde hace millones de años. Esto ha influido en variaciones del clima y alteraciones de los procesos de la biósfera, implicando una disolución de la consistencia humana.

Las crisis ecológicas afectan alimentación, transporte, industria, y urbanización, con producción de migraciones forzosas. Unos 60 millones de refugiados y personas desplazadas huyen de países devastados por el hambre y la guerra. Las poblaciones migrantes han aumentado a 250 millones (Foster, 2019). Hay expulsión de muchas personas a los márgenes de las sociedades o fuera de la propia vida. La crisis de civilización no es sólo material. El capitalismo mundializado sobre la base de una cultura patriarcal ha ido con-

8 Eugene F. Stoermer, acuñó este término que Paul Crutzen divulgó al inicio del siglo XXI.

figurando una antropología, y un modo de concebir la humanidad (Herrero, 2019).

La visión del antropoceno plantea que el ser humano siempre ha estado en conflicto con la naturaleza. Pero hay quienes llaman la atención de que esta terminología mete a todos en el mismo saco, cuando existen grupos humanos que han tenido en cuenta el respeto a la naturaleza, por lo que se ha propuesto como mejor término el de **Capitaloceno**[9]. El problema no es tanto el crecimiento de la pobla-

9 "El pecado mayor del ambientalismo, el conjunto de movimientos en defensa de la naturaleza y sus autores, fue habernos hecho creer que los culpables de la destrucción del mundo natural éramos todos los seres humanos sin excepción (…). Ya no sólo debíamos paliar y enfrentar un mundo de destrucción y deterioro, sino también debíamos vivir eternamente bajo el estigma de haberlo provocado (…). Operó como eficaz mecanismo que desvió la atención de los verdaderos culpables. En la arena científica, la cúspide de esta concepción se alcanzó con la adopción en la jerga académica del concepto de antropoceno (…). Hubo que esperar el desarrollo y proliferación de una ecología política para cuestionar mediante evidencias bien documentadas, las limitaciones de esa visión. A ello contribuyeron numerosos autores que fueron develando los mecanismos de la devastación de manera crítica (…) Los agentes más contaminantes en la historia son las corporaciones petroleras, gaseras y cementeras (…). Las numerosas críticas a la idea de un antropoceno quedaron finalmente condensadas en el concepto de capitaloceno, formalmente desarrollado en el libro de Jason W. Moore (*Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism,* 2016). No es pues la humanidad sino una pequeñísima parte de ella la principal causante (…) Resulta cada vez más difícil negar que vivimos inmersos en una nueva era geológica, que más que antropoceno debe llamarse capitaloceno, y que debemos salir de ella lo más rápido posible, antes de que el destino nos rebase" (Toledo, 2019b). Jason Moore, escribió un importante libro en 2016 en el que propone el término Capitaloceno (Moore, 2016). Planteó que la transformación en la biósfera no era únicamente resultado de un proceso geológico, sino histórico. Recomendaba analizar las relaciones entre poder, naturaleza y acumulación capitalista. Precisó que el Antropoceno no cuestionaba los orígenes de la dinámica de la naturaleza. Había que ver la violencia de la acumulación capitalista. Apuntó que el capitalismo como ecología-mundo constituía el punto ciego del Antropoceno, el cual no criticaba la racionalidad instrumental que constituía el capitalismo. Veía esto como un discurso "tibio", porque el Antropoceno resultaba incapaz de explicar las múltiples relaciones sociales que nos habían llevado a la crisis planetaria que modificaron radicalmente las relaciones entre sociedad y naturaleza. El capitalismo se ha apropiado de la naturaleza y la ido degradando. También criticó el concepto Antropoceno como eurocéntrico. Argumentaba que la acumulación ca-

pitalista aniquilaba especies biológicas y culturas. Por eso proponía llamar a esto capitaloceno. Otros proponían otro nombre: **Necroceno**: el capitalismo como máquina de muerte. Hay una acumulación por extinción. Se ha criticado la creencia de que la geoingeniería pudiera resolver las consecuencias del cambio climático. También se ha llamado la atención de que el capitalismo tenía una relación directa con la naturaleza, sino mediada por el Estado. En este libro se exponen esperanzas de que otro Estado pueda ayudar a la emancipación. Por su parte la antropóloga Virginia García en mayo de 2017 coordinó un número de la revista *Desacatos* sobre el cambio climático y el antropoceno. La humanidad había afectado a la naturaleza. Recordó que en 2016 los miembros del grupo de trabajo del Antropoceno reconocieron que ya estábamos en esta época geológica. En el número 54 de *Desacatos,* correspondiente a los meses de mayo a agosto de 2017 se presentaron varios escritos científicos que permitieron abrir el panorama hacia las discusiones en torno al antropoceno. Hay quienes advierten que el término antropoceno no es sólo geológico, sino cultural. Varios antropólogos plantearon que otras maneras de habitar el mundo eran posibles para construir una casa común antes de que la antigua casa se derrumbe por la devastación culpable. Quienes prefieren el término de Capitaloceno precisan que no toda la humanidad es la responsable de la destrucción de la vida en nuestro planeta, sino que la culpa de la catástrofe inducida se encuentra en las manos de unos cuantos que se han enriquecido a manos llenas a costa de destruir la naturaleza (García, 2017). En este número de *Desacatos* la antropóloga Astrid Ulloa ha escrito que el capitaloceno se encuentra relacionado con procesos extractivistas de larga duración que han producido la intensificación de la explotación, expulsión y desposesión, procesos ligados a la forma en que se ha mercantilizado la naturaleza (Ulloa, 2017). Manuel Arias escribió en 2018 otro libro sobre esta temática. Hace ver que la humanidad es agente del cambio medioambiental a escala planetaria. Hay pérdida de la biodiversidad. Analiza puntos fuertes y débiles de las diversas posiciones ante el debate de esta nueva era geológica. Confía en la acción estatal, en la gobernanza, y no está de acuerdo con las visiones catastrofistas (Maldonado, 2018), aunque los signos del colapso se multiplican. Por su parte, Maristella Svampa coordinó en otra importante revista latinoamericana un número en torno al Antropoceno. Destaca que el término devela que la acción del ser humano sobre el planeta ha traspuesto el umbral crítico. Llama la atención de que es tanto un concepto como un diagnóstico de la devastación ambiental. Una primera precisión es que no podemos hablar del género humano como un todo, sin diferenciar la acción y responsabilidad de sus clases sociales. Por eso mismo muchos prefieren el término de Capitaloceno. Se enfatiza que los seres humanos no modifican los sistemas ambientales globales actuando homogéneamente, sino divididos como actores sociales diferenciados. Hay estructuras de dominación que crean efectos antropocéntricos y los distribuyen inequitativamente por el planeta. El concepto de Capitaloceno enfoca algo primordial, pero también se advierte que no incorpora otros sistemas de dominación operantes: colonialidad, patriarcado, cientificismo, etc. Este número de esta importante revista piensa la crisis socioecológica desde el Sur. Se argumenta que desde los ecofeminismos se ha argumentado que el patriarcado como sistema de

ción como la explosión consumista. Se destaca que desde mediados del Siglo XIX hasta hoy la población mundial se ha multiplicado por siete, pero el consumo global lo ha hecho por cuarenta (Rivas, 2019).

Sin embargo, a pesar de las experiencias del respeto a nivel global hemos llegado a situaciones de grave peligro. Se achican los espacios dónde desarrollar la vida y es más difícil vivir bien. Ya no se plantea pensar un modelo de desarrollo sostenible, sino cómo detener la insostenibilidad y conseguir vidas dignas en un planeta en pleno cambio climático y con la evidencia de los límites para la sobrevivencia (Zariategui, 2019). Hay ecologistas que proponen mercantilizarlo todo, el aire, el agua, para evitar los costes ocultos. Pero

dominación pre-existente al capitalismo es el origen de la devastación de la naturaleza. Se recalca que el patriarcado, el racismo, el colonialismo y el capitalismo son el núcleo del **antropos ecocida**. El antropocentrismo rompió con la naturaleza y se ha dado una relación con la naturaleza. También se pide no perder

de vista la militarización y el uso de la fuerza estatal, corporativa y para estatal en la devastación. Se enfatiza la relación sociedad-naturaleza implicando luchas sociales y la producción de alternativas civilizatorias que critican al capitalismo, el racismo, el colonialismo y el patriarcado. También se plantea la necesidad de conectar el orden cosmológico con el orden humano, vincular la historia de las ciencias de la tierra con la historia económica y sociocultural. Se critica fuertemente las salidas propuestas que se mantienen en el ámbito capitalista. Se muestra que el concepto Antropoceno se encuentra en un complejo campo de disputa. Se recomienda realizar una lectura pluridimensional con óptica crítica y antisistémica. También se apunta que en el Sur, al calor de las luchas en favor de la vida y los territorios, existen otros modos de vincularse con la naturaleza con reciprocidad, cuidado, complementariedad, hay otros saberes y otras prácticas, se construye otra convivialidad, y otros modos de habitar la tierra. Se dice que recrear y defender la vida es algo muy lejano a mirar el abismo y dejarse seducir. Se resalta que la resistencia de las mujeres es fundamental. Los desafíos son complejos. Habría que desarrollar fuerzas grandes y pequeñas, fuertes y sencillas, tejer la rebelión y la paz, diferenciar la democracia patriarcal de la democracia de la vida (Svampa, 2019).

esa mercantilización agravaría más el problema (Moruno, 2019).

Se tiene una visión mecánica y no orgánica, cuando los sistemas no tienen partes sino participantes que no son separables. Todo está relacionado. Ningún interés económico puede estar por encima de la vida. Ninguna economía es posible al margen de los servicios que prestan los ecosistemas (Mandujano, 2019). Finalmente, no habría que perder de vista que el capitalismo no es inmortal (Voces desde abajo y equipo Praxis en América Latina, 2018).

Narrativa del Estado y el capitalismo

Ha habido Estado antes del capitalismo, pero el Estado-nación moderno surgió como forma política del capitalismo. Hobbes (1990) destacó que el Estado tenía el monopolio de la fuerza para garantizar a los ciudadanos una convivencia pacífica. Hegel (1986) idealizó el absolutismo del Estado. Weber (2012) recalcó que ese monopolio tenía un fundamento legítimo. Y Gramsci (1977) precisó que el Estado imperaba por medio del consenso acorazado de la coerción.

A fin de que cumpliera la función para la que fue creado se le dotó de carácter despótico, encubierto con una fachada democrática. Para conseguir respaldo general se promovió el nacionalismo, unificando a la gente en torno a sus símbolos. El imaginario colectivo se sustentó en la noción de soberanía nacional, heredada del régimen feudal, y en la emoción patriótica, que reforzó su signo patriarcal (Esteva, 2019). Aunque un Estado incluye un territorio, fuerzas armadas, una legalidad, una estructura fiscal y un aparato administrativo dentro de un formalismo burocrático, sería un error cosificarlo.

El Estado no es un objeto, sino una compleja red de relaciones de poder. Ha habido visiones que han reivindicado la autonomía de lo político en torno a las relaciones sociales capitalistas, pero el capital domina por medio de la naturalización de la explotación. En la etapa capitalista se subordina a la dinámica de la acumulación.

Estado y Capital se entrelazan en una especie de nudo gordiano. El Estado es un factor de unificación de la burguesía y de la sociedad del capital, aunque no es un simple instrumento (Artous, 2019).

Se ha insistido en que el poder del Estado, siendo relacional, tiene una dimensión institucional. Varios investigadores han hecho ver que el Estado es ese dispositivo al servicio de los intereses económicos particulares, garante de una estructura de dominación y de explotación (Boron, 2006). Con la consolidación de los oligopolios, el Estado se ha convertido más que nunca en el Estado del capital de esos oligopolios (Amin, 2009). El Estado y el capital están a tal punto entrelazados que gobierna la clase capitalista, no la clase política. El Estado y el capital no son entidades nítidamente separadas, aclara Harvey (2010). Aunque también se ha hecho ver que no se puede identificar al capitalismo sólo con el Estado ni sólo con el mercado, porque existe entre ellos una unidad contradictoria (Jappe, 2011).

En uno de los acercamientos a la temática del Estado, Miliband (1976) sostenía que la burguesía utilizaba al Estado para defender sus intereses clasistas. Poulantzas (1998) teniendo en cuenta la socialdemocracia, defendía que el Estado cumplía el papel de árbitro en la lucha de clases. No obstante, los derivacionistas por esas mismas fechas advertían que era un error considerar al Estado como algo en el que se podían apoyar indistintamente las clases como si fuera un instrumento neutral, dado que la acumulación capitalista necesitaba del Estado para la explotación clasista (Offe, 1984).

El Estado no se reduce a un simple interlocutor de las demandas. La importancia del Estado es multifacética (Wickham y Ecstein 2017). Estado implica la concentración del poder, y un núcleo de condensación de fuerzas (Ouviña y Thwaites, 2019). El Estado despliega sus fuerzas contra las clases explotadas y oprimidas en defensa de los intereses del capital. Si bien en alguna coyuntura el Estado puede tener cierta autonomía frente a las clases sociales, su papel es mantener funcionando el sistema capitalista.

Los Estados capitalistas organizan la dominación en sus territorios, pero las esferas des-territorializadas globalizadas ponen límites a las estructuras de decisión de los Estados; por su parte los Estados facilitan el despliegue de las medidas neoliberales. La hegemonía del capital global no ha prescindido de las instancias estatales nacionales para su afianzamiento, y los Estados conservan un peso significativo en la organización de la dominación (Thwaites, 2010). Badiou (2009) sostiene que los gobiernos son los apoderados del capital, y que los procesos electorales sólo recambian a un esclavo del capital por otro.

El poder que manda es el poder de dominación de la economía. La economía es parte del Estado porque es la organización principal del poder. Esto ha conseguido que se dé en unos cuantos una enorme acumulación de riqueza instrumentalizando al Estado (Navarro, 2019). Los representantes de los gobiernos actúan como agentes políticos del capital (Pérez, 2019). En la crisis del capitalismo financiero el Estado salvó a los bancos.

Todos los movimientos del Siglo XX que impulsaron la toma del Estado para desde ahí realizar los cambios en beneficio de las mayorías y abrir las puertas a su participación han ido fracasando al sucumbir en las dinámicas estatales. Los experimentos de América del Sur en los primeros años del siglo XXI pronto se toparon con las imposiciones estatales y su supeditación a los dictados del capital transnacional. Se ha creado una nueva forma de Estado el Estado-red (Castells, 2017).

Hay un sistema de dominación múltiple, que sufren las mayorías populares, en el que se articulan capitalismo, patriarcado, productivismo, colonialidad y democracia. Las grandes corporaciones se sitúan como agente necesario de esa dominación múltiple. En ese contexto se da la agudización del conflicto capital-vida (Fernández, 2015). En la actual etapa el capitalismo extractivo no solo depreda los bienes comunes, sino desarticula los Estados-nación y combate a

los pueblos originarios. La crisis de los Estados-nación en América Latina los ha ido convirtiendo en instituciones en las que grupos paramilitares, mafias policiales y narcotraficantes van adquiriendo mayor control paraestatal. Administrar lo existente por medio de las elecciones pudiera convertirse en algo riesgoso ante ese control institucional (Zibechi, 2019).

Capitalismo, democracia, elecciones y derecha

El capitalismo ha creado una epistemología, una cosmovisión, una matriz de pensamiento que ha ido dominando todos los ámbitos del saber. Los dominantes quieren dominar sobre una masa de pobres que sean incapaces de cuestionar. No quieren suprimir el Estado, sino usarlo para sus usos represivos (Ubidia, 2019). El dogma capitalista de libertad económica irrestricta resulta incompatible con el desarrollo democrático y alineado al poder corporativo.

La extensión global del capitalismo ha puesto en cuestión la viabilidad de la democracia (Borón, 2019). El neoliberalismo, después de elogios a la libertad, ha terminado asumiendo una posición autoritaria. Su impulso autoritario se extiende en el ámbito global y corresponde a una crisis en el desarrollo del neoliberalismo. Dicha crisis responde a su vez al fracaso de sus técnicas de invasión del mundo y de reestructuración del circuito de la producción y de la circulación de las mercancías.

Se ha alcanzado un límite crítico al que el neoliberalismo no sabe responder sino en términos autoritarios. Se opone contra determinados niveles de vida conquistados por los trabajadores (Negri, 2019). El autoritarismo se va expandiendo ante la crisis de la democracia liberal. Surgen nuevas cruzadas para combatir las libertades cívicas, en el marco de la visión capitalista que no acepta limitaciones regulatorias. El desorden mundial ha generado problemas geoestratégicos. Se trata de un invierno de los autócratas (Herrans,

2019).

El capitalismo en su fase neoliberal presenta las siguientes características: regulación de lo económico y de la sociedad en su conjunto, prioridad de la lógica del mercado, liberalización de la economía mundial, demonización del Estado como regulador de la economía y promotor de políticas sociales, y una conservación mundial de la regulación económica global. Implica gobiernos al servicio de la globalización.

El capitalismo neoliberal ha promovido una democracia deformada, y revela la incompatibilidad del capitalismo y una auténtica democracia. Para que haya democracia deben darse condiciones sociales, económicas y culturales concomitantes. La democracia se ha vaciado por corrupción, endeudamiento externo, restricciones financieras, y tratados de libre comercio. El capitalismo conlleva crisis económicas, financieras, políticas, ecológicas, energéticas, éticas y civilizatorias (Santos, 2017). Con el capitalismo buena parte de la población está sujeta a graves violaciones a los derechos humanos. La ola conservadora y reaccionaria es opuesta a estos derechos.

Hay una disciplina económica que impone un capitalismo autorregulado que sigue exclusivamente su lógica de acumulación y concentración de la riqueza, y se libera de restricciones políticas y éticas (Santos, 2019). El capitalismo neoliberal emprendió una desestabilización del Estado de bienestar, fundamentalmente de determinadas dimensiones biopolíticas de regulación de la sociedad: educación, sanidad, derechos reproductivos y autonomía de las mujeres (Negri, 2019).

El patriarcado viene desde antes de la época capitalista, pero capitalismo y patriarcado han realizado un matrimonio indisoluble. La violencia contra las mujeres y la expropiación de su trabajo no remunerado son parte integral de la forma en que se organiza el poder patriarcal en la sociedad capitalista (Foster, 2019).

El odio hacia la emancipación femenina es un elemento completamente central, porque la lucha de las mujeres cuando se plantea en el terreno de la reproducción, afecta a elementos fundamentales del liberalismo: al mantenimiento del concepto de familia y de herencia del liberalismo y que constituye la base misma del sistema capitalista desde el punto de vista jurídico. Propiedad, familia y herencia son elementos que forman un todo interconectado en la filosofía del derecho de Hegel, del mismo modo que propiedad, soberanía y pueblo.

Así que tenemos estas dos dimensiones en torno al movimiento feminista, que conllevan, por un lado, el ataque al autoritarismo, pero también al patriarcado de la propiedad de la familia y de la educación (Negri, 2019). Ante la crisis terminal del capitalismo, la derecha se defiende con gran violencia. Por esto la extrema derecha autoritaria ha estado en ascenso mundialmente. En cada país adquiere sus propias características. Hay fundamentalismos religiosos, odio a la izquierda, el feminismo y los homosexuales.

El neoliberalismo destruye vínculos de solidaridades sociales, profundiza desigualdades, concentra la riqueza y propicias adhesiones a líderes fuertes (Löwy, 2019). La globalización capitalista ha sido un proceso de homogenización cultural.

La persistencia del capitalismo es porque se enraíza en el sentido común. Stuart Hall vio que para nueva derecha el proyecto no era sólo electoral, sino redefinir el sentido común (Eaton, 2018). Hay un cambio del clima cultural-ideológico desde los años ochenta que ha afectado la calidad de vida de las poblaciones. Se han ido sustituyendo los valores de solidaridad, así como de universalidad de derechos políticos, sociales, laborales y culturales que han sido sustituidos por los valores de competitividad sin límites, con un individualismo en el que la responsabilidad colectiva, pública y social es repudiada.

El capitalismo destruye la urdimbre comunitaria[10] (Bartra, 2016). Se ha producido el clima cultural-ideológico en el que los mayores medios de reproducción de valores han sido controlados por los intereses financieros y económicos. Esta transformación se ha valido de medios audiovisuales sobre todo de los videojuegos que han invadido mentes y tiempos de gran parte de la infancia y la juventud (Navarro, 2019).

La privatización de la educación está pensada para alimentar la sumisión al mercado. La revolución digital, en sus inicios fue una promesa de comunicación libre, pero se ha transformado en un poderoso medio de vigilancia y control de la población. La internet se creó como una posible respuesta a un posible ataque nuclear para minimizar los daños, distribuyendo los puntos de decisión del mando militar, pero esa tecnología descentralizada está al servicio de una estructura de poder cada vez más concentrada (Iradier, 2019).

Las formas de poder y dominación han ido cambiando y hay una concentración social del aparato social que atomiza a los individuos. Existe una desposesión ante el poder social y la potencia individual (Maiso, 2019). El capitalismo de datos modela la subjetividad de las poblaciones en lo psicológico, económico, político, en un mundo de interfaz, en un capitalismo de plataforma que implica un capitalismo de vigilancia (Miró, 2019). El control de los datos en este colonialismo digital está generando nuevas desigualdades y renovadas formas de control sobre los trabajadores (Figueroa, 2019).

Sectores de izquierda no detectan el fracaso del capitalismo, y sólo quieren remedios a los males del capitalismo neoliberal

10 Se pensaba que las redes sociales serían el espacio de la libertad, pero se ha producido un efecto perverso en las mismas. Como el capitalismo ha deformado a gran parte de la sociedad en su lógica, propicia un individualismo competitivo belicoso, y en lugar de promover la colaboración y la solidaridad, da cabida al

despiadado combate que vomita odio. El remedio a esto tiene que pasar por superar el capitalismo.

volviendo al Estado de bienestar; pero es imposible una alternativa al neoliberalismo que mantenga incólume el sistema capitalista (Foster, 2019). Hay quienes dicen que anticapitalismo realista y lo pone al servicio de las masas consumidoras (Lorca, 2018). Pero la socialdemocracia por su deriva neoliberal ha ayudado a la derecha conservadora. Las fuerzas de izquierda no son capaces de articularse. La protesta de las masas contra las élites las ha ido promoviendo una extrema derecha. El discurso ultraderechista se ha visto efectivo para resolver las tensiones de clase que el mismo neoliberalismo ha creado para enriquecer a los más pudientes.

El confederalismo democrático de los kurdos

Para un sector muy dinámico de los kurdos que ha logrado consolidarse en Rojava, el capitalismo ha sido visto como sistema que ha provocado el cambio climático, el descongelamiento de los polos, el agotamiento de recursos, la pérdida de bosques y selvas, la falta de agua potable y la expansión de enfermedades; se ha acelerado un proceso de un colapso en los escenarios de guerra.

Los kurdos han experimentado en carne propia y con muchas pérdidas humanas que una importante característica del capitalismo es que sólo puede existir por medio de la guerra. Para ellos el capitalismo es la visión más desarrollada de la vida esclavista. El orden de saqueo de la economía capitalista, coloniza y esclaviza territorios y sociedades. El capitalismo ha acondicionado a la sociedad para producir dinero y para consumir. Se organiza militar, política y culturalmente para asegurar sus propios valores sociales.

El sector financiero es el más parasitario e improductivo del capital. Llaman la atención de que el endeudamiento es una forma de usurpación. La conquista de la sociedad la realiza de una manera material y moral mercantilizando todo. Destacan que ha logrado una conquista mental de la sociedad del espectáculo. Insisten en que,

sin hegemonía cultural, los monopolios económicos y del poder no pueden dirigir nada. Hacen ver que el mundo virtual es otro instrumento para que el capitalismo ejerza hegemonía mental. Se virtualiza la vida. El capitalismo es incapaz de auto limitarse. Convocan a detener el expolio al que ha sido sometida la naturaleza por medio del capitalismo (Öcalan, 2017). Precisan que la verdadera fuerza de la modernidad capitalista no estriba tanto en el dinero o en el poder de sus ejércitos, como en la capacidad de asfixiar con su liberalismo cualquier forma de utopía. Otra cuestión sobre la que llaman la atención es que el sistema capitalista ha mostrado capacidad de convertir las corrientes que luchan contra él en instrumentos en su servicio (Öcalan, 2017b).

No obstante, existen muchos grupos que están buscando alternativas de vida. Se ha hecho ver que un buen ejemplo de esto se encuentra en la revolución de las mujeres del pueblo kurdo en el Medio Oriente. Su organización social está basada en la autoadministración de la vida sin Estado, con un papel protagónico de las mujeres frente al patriarcado y en defensa de la madre tierra. Se da una organización de las mujeres en todos los ámbitos de la vida que contrarresta la dominación masculina.

Se impulsa una activa presencia de mujeres en la producción de alimentos, en proyectos agroecológicos, en la responsabilidad de cargos públicos, en la coordinación de grupos de estudio, en la conformación de agrupaciones de autodefensa femenina, en tribunales de justicia. El corazón de la revolución de los pueblos kurdos son las mujeres y la comprensión de que la liberación de las mujeres es la liberación de la sociedad.

La revolución kurda construye espacios autónomos autogestionados, desmercantilizados. Han dinamizado regiones autónomas que funcionan con empresas autogestionadas en entidades de autogobierno comunal, en federaciones y asociaciones con democracia participativa directa. Han ido forjando escenarios anticapita-

listas, anti-patriarcales (Colin, 2019) y de defensa de la madre tierra. En lo ecológico se trata de cuestionar las raíces de un sistema de civilización que se basa en la destrucción sistemática del entorno, cuestionar hábitos de vida y las relaciones de la sociedad con la naturaleza para tener un cambio de paradigma y de entender el mundo (Nosotras CNT, 2019).

El movimiento de liberación que impulsan no pretende liberar una lucha nacional, sino una búsqueda de una nación democrática. Tratan de no quedar sometidos bajo un poder estatal. Han abandonado la visión de un Kurdistán independiente. Se han propuesto construir una nación democrática, donde nación se entiende no como lengua, bandera, patria, sino como la unidad social de gran tamaño que comparte historia y cultura comunes.

La nación democrática no está entre fronteras, sino corresponde a una sociedad que se siente afín y comparte valores y mentalidad comunes. Los kurdos han mostrado que se puede organizar la vida sin depender de los Estados ni del capital para satisfacer las necesidades básicas de la población. Su propuesta política ha sido el Confederalismo Democrático de carácter femenino y ecológico.

Es un sistema social basado en la liberación de los géneros y la ecología. Han creado un sistema confederal de fuerzas de autodefensa. Se basan en la teoría y praxis del feminismo kurdo, la ecología social y el municipalismo libertario para trascender el Estado. En lugar de centralizar el poder, buscan reasignarlo a las bases por medio de formas horizontales de representación. Se pretende crear una sociedad que trascienda las estructuras opresivas del Estado nación capitalista (Öcalan, 2012).

El confederalismo democrático se ha ido implementando por medio de comunas y consejos. Lo económico se organiza en formas cooperativas. Hay una multi-unidad en la que se expresan la diversidad y la creatividad. Lo fundamental es la democracia directa para el

autogobierno al margen de las estructuras estatales. Su dinamismo parte desde abajo. Organizan el poder de los sectores colectivos en un ámbito de gobierno con base en la democracia directa. Dadas las condiciones en las que se encuentran, la autodefensa resulta muy necesaria. Las comunas implementan directamente la voluntad de los pueblos mediante la práctica diaria.

La comuna es una unidad autónoma vinculada a otros por una estructura confederada que coordina acciones y garantiza compromisos compartidos. La participación es voluntaria y libre. Si un asunto excede la capacidad de una comuna o afecta a varias comunas, los consejos se convierten en los siguientes sitios de debate y de toma de decisiones (Komun Academy, 2018). Las kurdas sostienen que no se puede destruir el capitalismo, sin destruir al Estado; y que no se puede destruir el Estado sin destruir al patriarcado (Almeyra, 2019). Se busca una sociedad igualitaria impulsando la emancipación de la mujer y la defensa de la naturaleza. Se propone tejer una red mundial que se convierta en una civilización democrática (Azadi, 2017)[11].

11 En marzo de 2019 cayó el último reducto territorial del Estado Islámico a manos de las fuerzas democráticas sirias que es una coalición militar en la cual el 80% son kurdos. Estados Unidos que participó con apoyo aéreo declaró el triunfo sobre el Estado Islámico, pero entre los kurdos siguen muchas preocupaciones. Hubo yihadistas que escaparon por el desierto y pudieran reagruparse. Otro problema son los casi cinco mil apresados, entre los cuales mil son de origen europeo, los cuales mantienen su ideología. Se liberó a numerosos civiles, pero no pocos de ellos son familias de los yihadistas. Aunque en un principio Trump dijo que los dos mil soldados estadounidenses dejarían Siria, después corrigió y dijo que unos doscientos se quedarían en territorio que controlan los kurdos. Ante la amenaza del presidente turco de invadir y acabar con los kurdos, no se sabe si esa fuerza sería disuasoria de esas intenciones. La bandera amarilla de las fuerzas democráticas sirias muestra un mapa de Siria en el que destaca un triángulo en la parte superior derecha: es la región de Rojava, controlada por los kurdos que, de esta forma, reafirman que no buscan la independencia, sino ser una región autónoma. Los kurdos han buscado entablar negociaciones con el presidente sirio sobre Rojava (Greco, 2019).

Las luchas del pueblo Mapuche

Los mapuche han denunciado que los ecosistemas en la cordillera de los Andes resultan frágiles ante la avanzada voraz del capitalismo. Pero ellos se han mantenido fuertes y firmes en la defensa de la Mapu, la tierra. Esto molesta a los poderosos. Los asesinatos del gobierno contra el pueblo mapuche han quedado impunes.

Los mapuche se han propuesto defender su territorio y se han opuesto a los intentos de asimilación. En el siglo XX se organizaron para mantener sus costumbres y formas de vida heredadas. Con el gobierno de Allende vieron que la izquierda podía ser su aliada y reivindicaron con vigor sus territorios históricos. Cuando sobrevino el golpe militar hubo mapuche detenidos y desaparecidos. En la época de la dictadura se dividieron tierras comunales y fueron entregadas como propiedad privada. Pero se fue avivando una identidad que se ha ido fortaleciendo.

En la época de la transición democrática se dio un acuerdo con organizaciones representativas de pueblos originarios en el que los indígenas aceptaban transitar a la democracia por la vía institucional. En 1993 se dictó una nueva ley indígena, pero la reforma constitucional fue rechazada por el Congreso Nacional. Surgió un gran conflicto frente a un megaproyecto hidroeléctrico, y sobrevino la represión. A finales del siglo XX comunidades demandaron la restitución de tierras que una empresa forestal los había despojado. Una vez más hizo presencia la represión, pero entonces se acusó a los mapuche de terroristas. Un juez los absolvió, pero la Suprema Corte anuló el juicio y hubo varios condenados. A inicios del siglo XXI la Corte Interamericana de Derechos Humanos determinó que no se había cumplido con el debido proceso.

En 2007 se realizó una larga huelga de hambre de presos políticos mapuche. Hubo jóvenes que comenzaron a defender su lengua, y plantearon la lucha por su autonomía. Los mapuche no han cesado de exigir su reconocimiento. También han emprendido

la defensa de la madre tierra en contra de las afectaciones ambientales (Bengoa, 2011). Los diferentes gobiernos no han entendido su sentimiento por la madre tierra. La izquierda quería reducir la actuación de los pueblos en los marcos campesinos. Pero los mapuche no ven la tierra como un bien, sino como una madre. Su cultura respeta la dualidad del ser humano y de los seres vivos. Defienden denodadamente la naturaleza (Díaz, 2019).

A inicios del Siglo XXI el pueblo mapuche denunció que el sistema capitalista depredador quería su desaparición ideológica. Señalaron como su gran enemigo la transnacionalización de la economía, pues la inversión forestal y los proyectos turísticos iban contra sus tierras y cultura. Más del 90% de sus tierras se encuentran ocupadas por latifundios. Lagos del pueblo han pasado a manos de inversiones turísticas, y también se usan para centrales eléctricas. Una forma de despojo y de dominación es el hacerlos pensar que pertenecen a una provincia. Además, se ha impulsado una política de cooptación, pues se intenta convertir las organizaciones mapuche en ONGs, porque los quieren hacer funcionales al sistema. Se interviene con proyectos de políticas social para someterlos.

El Estado chileno no ha tenido voluntad de resolver las grandes demandas mapuche; ha ido contra ellos, ha perseguido a sus dirigentes, ha aumentado la represión y hay muchos dirigentes procesados. Los mapuche se han propuesto la reconstrucción de su nación dándole valor a su vida y su territorialidad con respeto al equilibrio ecológico, enraizando y profundizando la lucha por su autonomía desde cuestiones cotidianas. Han aprendido que tienen que reconstruir desde sus recursos y capacidad con autonomía desde lo local. Saben que no pueden quedar reducidos en una lucha jurídico institucional, sino que están en un proyecto más amplio. Trabajan por construir espacios de territorialidad donde se hermane la gente solidariamente. Hay organizaciones mapuches que plantean que su lucha es antioligárquica y anticapitalista (González, 2002).

Las demandas del pueblo tienen que ver con autonomía jurisdiccional, recuperación de tierras ancestrales, libertad económica, y el reconocimiento de su identidad cultural. Su cultura está en contacto con la naturaleza y defienden tierra, montaña, ríos. Los mapuche se han opuesto a que el territorio sagrado está ocupado por grupos empresariales que explotan recursos forestales e hídricos. Al ser despojados, sus elementos sagrados son violados.

Se precisa que las mujeres mapuche se definen como antipatriarcales pero no feministas porque no quieren pensar su realidad con los parámetros del feminismo blanco. Hay también colectivos mixtos con participación del pueblo mapuche y de otras procedencias donde no hay jerarquías. Esos espacios mixtos así como el feminismo mapuche, casi no existían una década atrás. La lengua mapuche se ha ido expandiendo (Zibechi, 2018b).

Los mapuche consideran que todos los políticos son semejantes. Desde la causa mapuche no ven a la clase política muy diferenciada, sino articulada a ese Estado (de tipo colonial y racista), como parte del andamiaje de poder, del sistema de dominación que los oprime. Señalan que el Estado ha sido protagonista en la negación al derecho sobre el territorio y la devolución de las tierras. A esto se suma la negación de sus libertades con una ocupación tal, que los mapuche no se sienten libres y se les niega su autodeterminación. Varias organizaciones mapuche han ido entendiendo que tienen la responsabilidad de luchar por la autonomía y la restitución territorial.

El gobierno trata de realizar acercamientos con algunos sectores, pero no con el movimiento mapuche en lucha. Se denuncia la existencia de un proceso de militarización que conlleva una criminalización y fuerte violencia en contra de comunidades movilizadas. La respuesta ha sido la autodefensa y la resistencia. Precisan que el movimiento mapuche no está luchando en contra de la sociedad chilena ni el chileno común, pues su confrontación directa es con

el empresariado comprometido en zona de conflicto, y el principal empresariado ahí es la industria forestal. Acusan al Estado de estar subyugado por los intereses del gran capital (González, 2019).

La lucha del pueblo mapuche tiene un carácter autonomista en lo que respecta a la demanda de tipo territorial, y se propone reconfigurar un mapa territorial para el pueblo-nación mapuche. El problema es que o las tierras siguen en manos de la propiedad usurpada (depredadora y capitalista), o son devueltas al pueblo-nación mapuche para reconstruir un tipo de sociedad de un pueblo originario (González, 2019). Las organizaciones del movimiento mapuche se han valido del diálogo, recuperaciones simbólicas, marchas civiles, autodefensas y oposición a los símbolos del capitalismo (Pairican, 2019).

La lucha anticapitalista del zapatismo

La libertad para los zapatistas es la acción de contribuir a participar en la producción de las condiciones de vida colectiva y en su regulación (Gutiérrez Aguilar, 2017). La han utilizado para desligarse del capital y del Estado. Pero no sólo se desgajan de él en la construcción de nuevas relaciones sociales, sino que combaten al capitalismo.

Los zapatistas saben que es necesario entender al capitalismo y al Estado, y que esta labor hay que emprenderla colectivamente. De diversas formas han ido analizando los males del capitalismo. En 2015 difundieron un libro en el que se referían al capitalismo con la metáfora de la hidra. El método que proponen los zapatistas es reconstruir la genealogía del capitalismo, para detectar lo que ha cambiado y lo que perdura desde el inicio de este sistema hasta nuestros días. Plantean que el capitalismo se ha hecho cada vez más cruel y poderoso. Antes, para el capitalismo, las regiones indígenas eran como lugares de reserva y no tenían mucho interés en los indí-

genas que han vivido de la madre tierra a los que tenían olvidados. Pero había terratenientes que fueron acaparando las mejores tierras y empujando a los indígenas hacia cerros que no les servían.

Los terratenientes defendían lo que despojaban por medio de gente armada a su servicio. A los indígenas los utilizaban como mano de obra mal pagada. No había clínicas ni escuelas, ni programas para los indígenas. Luego vino un segundo despojo cuando se vio que en los lugares a los que echaron a los indígenas también podían convertirse en mercancías. Entonces el gobierno quiso privatizar los ejidos.

Los zapatistas han criticado que el capitalismo convierta lo básico y elemental (el agua, el aire, la luz) en mercancías. La mayoría de las grandes empresas antes nacionales son prestanombres de los grandes capitalistas mundiales atados a la banca internacional. Los usos y costumbres de la clase política corrupta se han trasladado al crimen organizado, y no al revés. El capitalismo transitó de su forma industrial a la especulación financiera. Los intereses financieros impulsan la que los zapatistas llaman la cuarta guerra mundial. Los más de los trabajadores son precarios, y se da una dislocación del capital. El capitalismo actual vive de deudas y especulaciones. Las naciones en su endeudamiento ponen como garantía los recursos naturales.

El capitalismo trata de invadir territorios antes ignorados, desplazando a sus habitantes, y se ha propuesto convertir a la naturaleza en un conjunto de mercancías. Los zapatistas han analizado los numerosos medios de despojo. Se ha tratado del robo "legalizado" para la minería, la explotación maderera, el agua, etc. El mismo sistema jurídico es un medio de despojo. La violencia es el arma del despojo.

Los zapatistas hacen ver que el capitalismo es un crimen y que en él hay un modus operandi que aconsejan detectar. Produce miseria, destrucción y muerte. Avanza el despojo y la destrucción

sobre los pueblos indígenas. También se ha incrementado la violencia de género. El capitalismo vomita ahora millones de desocupados. Aunque permanecen los fundamentos básicos del capitalismo, se han ido agregando nuevas modalidades. La columna vertebral del capitalismo es la guerra contra la humanidad. Imperan asesinos, criminales, injustos, desaparecedores, encarceladores, despojadores, desalojadores, corruptos, tramposos, mentirosos, ambiciosos e inhumanos. Han señalado que el sistema capitalista controla en lo político, lo ideológico, lo económico, lo social, lo cultural, lo psicológico y lo militar. Utilizan los capitalistas los medios como la televisión, la radio, Internet para manipular y mentir.

El zapatismo ha sido enfático en llamar la atención de que el capitalismo se ensaña con las mujeres. Las mujeres zapatistas han externado que los males del capitalismo son mayores entre las mujeres, las cuales llevan la peor parte de esa situación. Precisan que las mujeres indígenas pobres sufren al triple. El capitalismo no sólo discrimina a las mujeres sino las viola, desaparece, y asesina por el hecho de ser mujeres. Pero también desaparece a sus hijos, y en las desapariciones las que más sufren son las madres.

En las jornadas de lucha "Zapata vive, Samir vive, la lucha sigue" en abril de 2019 se hizo público un comunicado del Movimiento de las Mujeres de Kurdistán con sus hermanas zapatistas. Las kurdas les hicieron saber que estaban unidas en el amor por la tierra y libertad. Recordaron que su historia ancestral compartida las acercaba a la lucha sin fin que realizó Emiliano Zapata. Enfatizaron que ellas luchaban por construir un mundo sin explotación estatal, sin racismo, sin capitalismo y patriarcado, en donde las mujeres jugaran un rol motor de transformación en todo los ámbitos de la vida. Recordaron que, frente a todo sistema colonial, capitalista y estatal, las mujeres eran la primera colonia más explotada.

A modo de conclusión

El capitalismo necesitó colonias para poderse desarrollar. Después se afianzaron colonialismos que permitieron la subsistencia capitalista por medio de la gran explotación de los recursos de los pueblos indígenas y de las capas de trabajadores. Movimientos anticapitalistas se han expresado desde hace mucho de muy diversas formas y con impactos también diferentes. Pero a partir de lo que va del siglo XXI y con mucho dinamismo desde la segunda década de este siglo se han ido configurando varios anticapitalismos que combinan consistentemente lo anticolonial, lo antipatriarcal y el respeto por la madre tierra.

Parten de lo local hacia lo planetario. Es un anticapitalismo con experiencias de autonomía realizadas por minorías en búsqueda de una expansión por medio de enlaces confederados. Nadie salva al pueblo. El pueblo se salva a sí mismo. Pero una parte nada desdeñable del pueblo puede estar atrapada en engaños y manipulaciones del capitalismo. La sumisión voluntaria es caldo de cultivo de la dominación. No obstante, se muestra que es posible romper esa sujeción. No se trata de que alguien venga de fuera a iluminar, sino que se rompa la oscuridad por la propia experiencia y por procesos de difusión. No se han limitado a domar democráticamente al capitalismo, sino que impulsan liberarse de sus domesticaciones y engaños, ante la banalización de la democracia mercantilizada.

El concepto cerrado de movimiento social no permite comprender la lucha de muchos colectivos. No cualquier movimiento masivo es emancipador, y la derecha puede atrapar el descontento extendido a favor de sus intereses. Los movimientos de los de abajo son procesos que se van realizando, conjuntando, separando, tentaleando y finalmente expresando hacia sí mismos y hacia otros. Se generan prácticas y se comparten. Éstas van cambiando la forma de pensar, la cual, a su vez, alimenta las acciones que van moldeando a la gente, que se va interconectando entre sí para vivir conjunta-

mente.

Así se va configurando lo común. En estas dinámicas los participantes expresan sus anhelos, pensares, sentipensares, sus alcances, sus límites, sus invenciones, reinvenciones, decepciones, correcciones, ensayos y búsquedas. Hay sujetos que nunca son en sí mismos, porque los sujetos se realizan en su accionar. Existen prácticas y realizaciones de conjuntos de sujetos. No todo es continuo ni lineal, no todo está dado. Hay flujos e impactos.

Se generan polifonías, diversidad de perspectivas e indeterminaciones. Así como el cristal de tiempo rompe la simetría de traslación y está en una especie de movimiento continuo no en el espacio sino en el tiempo (Emerging Technology, 2016), los movimientos no hay que encajonarlos en etapas, sino encontrar la dinámica de su desplazamiento e impacto temporal. Esto nos lleva a los futuribles. Aristóteles ya hablaba de un futuro contingente. Pensadores de la edad media se enfrascaron en la discusión de si un ser supremo conocía el futuro, a lo que Tomás de Aquino respondía que para él todo era presente, pero Luis de Molina insistía en que no había sólo futuros determinados, sino también los condicionados.

La experiencia de la campaña de Marichuy como vocera del CIG en 2018 reveló también otras problemáticas. Se había propuesto que las diversas luchas esparcidas por el territorio mexicano se pudieran ir conectando y tejiendo. Marichuy se esforzó por hacer que la gente reflexionara que los problemas que sufría tenían una raíz común en el capitalismo para que se desatara una potencialidad anticapitalista. Pero se constató que en muchos lugares todavía operaba la esperanza en que alguien desde arriba pudiera resolver los problemas.

Esto obstaculiza aún más la lucha anticapitalista. Y si además quien tiene depositada esa esperanza trabaja en favor del capitalismo engañando a los de abajo, la labor se hace más dificultosa. Esteva apunta que el patriarcado capitalista dominante ha adoptado

un patrón autodestructivo que es un deslizamiento a la barbarie. Recuerda que México y Siria ocupan el primer lugar en el mundo por índices de violencia, pero que en ambos países las únicas áreas seguras donde se puede vivir con tranquilidad son aquellas que realizan un experimento social radical: los kurdos en Rojava, y los zapatistas en México (Esteva, 2019b).

Las tres experiencias paradigmáticas muestran que es posible que se consoliden luchas anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales. Esto tiene un impacto de demostración que puede desatar nuevas potencialidades entre los de abajo. Sin embargo, estas tres experiencias comunales que comparten rostro femenino también muestran que el capitalismo trata de asediar esas experiencias porque sabe que le son muy peligrosas para su permanencia. Las dos dinámicas, multiplicar las luchas y conjuntarlas resultan urgentes antes de que el capitalismo termine por destruir la vida en el planeta. Se requiere que esta nueva revolución copernicana pueda cundir con más prisa. Los movimientos de jóvenes contra el calentamiento global en 2019 señalan que hay terreno fértil en la propagación de dicha revolución. En los tres casos paradigmáticos quienes impulsan las luchas no son todos los integrantes de pueblos kurdo, mapuche y de las diversas etnias que han confluido en el zapatismo, sino los sectores que han combinado la lucha anticapitalista con el respeto por la madre tierra. Se trata de núcleos que defienden derechos originales y una cosmovisión heredada y que han ido rescatando la importancia fundamental del papel de la mujer para el cambio social que el planeta requiere.

Estos tres movimientos tienen un fuerte arraigo local y regional, pero saben que la lucha es mundial, por lo que no sólo tienen relaciones entre ellos, sino que han ido estableciendo nexos internacionales más amplios[12]. En los tres hay un énfasis en los dere-

12 Habría que apuntar que cada uno tiene su especificidad. Los kurdos buscan una nación incluyente de la diversidad en la que están insertos, los mapuche intentan una construcción nacional propia, los zapatistas aspiran a una convergencia

chos de la vida no sólo humana sino integrada a la madre tierra. Son minorías activas que no quieren segregarse sino ir incorporando y sumando a los más a lo que se proponen como factible y mejor para los humanos y el planeta. No lo hacen recurriendo a indoctrinamientos sino por medio de prácticas ejemplares que defienden dignidad y rescatan pasados, prefiguran futuros y realizan presentes condensando los tiempos que van expandiendo espacialmente por medio de una lucha organizada. Se van ganando mentes por medio de un ejemplo replicable en sus líneas fundamentales con expresiones concretas diversas.

Resumiendo, se puede plantear que una posible conclusión sería no precisamente una tesis sino una pregunta para indagar y profundizarse. Pudiera parecer que el cambio copernicano sería apuntar a que si queremos salvar el planeta se necesita una lucha de autonomías confederadas para hacer frente al capitalismo y su conjunto estatal en red. Y esto es más que necesario. Pero la pista podría ser preguntarse de dónde puede provenir el dinamismo que salve y cuide el planeta, y atisbar que esto necesita una profunda revolución de las mujeres a favor de la vida. La actual revolución copernicana puede ser entonces colocar en el centro de la tarea de la lucha contra el capitalismo, el colonialismo, el estatismo y el patriarcado a las mujeres.

RESUMEN CURRICULAR

Jorge Alonso Sánchez: Doctor en antropología social, profesor emérito del CIESAS- Occidente (México). Actualmente trabaja líneas de investigación en el campo de la antropología, política, sociedad y estudios políticos en América Latina y el Caribe. Correo: jalonso@ciesas.edu.mx

organizacional más amplia. El internacionalismo se encuentra en los tres como horizonte.

Bibliografía

Almeyra, G. (2019, marzo 8) "Unas de cal y otras de arena (I)", *Rebelión*. Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=253374&titular=unas-de-cal-y-otras-de-arena-(i)-

Amin, S. (2009) *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*. Madrid: El Viejo Topo.

Artous, A (2019) *Marx, el Estado y la política*. Madrid: Sylone Editorial.

Azadi, A. (2017, enero 30) "La experiencia del Confederalismo Democrático: ¿opción para los pueblos?" Disponible en: https://www.telesurtv.net/La-experiencia-del-Confederalismo-Democratico-opcion-para-los-pueblos

Badiou, A. (2009) "Dos conferencias sobre movimientos, partidos y Estado", *Memoria, (238)*, 47-55.

Bartra, A. (2016) *Hacia un marxismo mundan.* México: UAM.

Batygin, K. &. Broum, M. (2016) "Evidence for a Distant Giant Planet in the Solar System", *The Astronomical Journal,* 151,/2/22 (12 pp.), https://iopscience.iop.org/article/10.3847/0004-6256/151/2/22

Bengoa, J. (2011) "Los Mapuches: historia, cultura y conflicto", *Cahiers des Amériques Latines* núm. 68, pp. 89-10, https://journals.openedition.org/cal/118?lang=en

Boron, A. (2006, diciembre 16) "Crisis de las democracias y movimientos sociales en América Latina: notas para una discusión", [en línea], disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=43203

Borón, A. (2019) *El hechicero de la tribu.* España: Akal.

Brand, U & Wissen, M. (2019,enero-febrero) "Nuestro bonito modo de vida imperial. Cómo el modelo de consumo occidental arruina el planeta, *Nueva Sociedad,* núm. 279, pp.25-32.

Camin, E. (2019, marzo 11) "Retroceso en los derechos (in) humanos en Francia denunciado ante la ONU", *Rebelión.* Disponible en: https://www.rebelion.org/noticia.php?id=253470

Castells M. (2017) *Ruptura. La crisis de la democracia liberal.* Madrid: Alianza Editorial.

Colin, A. (2019, marzo 20) "El colapso capitalista y la revolución kurda", *Rebelión*. Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=253827&titular=el-colapso-capitalista-y-la-revolución-kurda-

Delgado, J. (2019, marzo 13) "Una breve crítica ecosocialista al capitalismo" *Rebelión.* Disponible en: https//www.rebelion.org.noticia.php?id=253528.

Díaz, Ó. (2019, enero 22) "Sobre los mapuche y su lucha", *La Haine,* Disponible en: https://www.lahaine.org/mundo.php/sobre-los-mapuche-y-su-lucha.

Eaton, G. (2018, febrero 5) "Why Antonio Gramsci is the Marxist Thinker for our Times", *New Statesma* 2. Disponible en: http://www.newstatesman.com/culture/observations/2018/02whay-antonio-gramsci-marxist-thinler-our-times

Emerging Technology (2016, octubre 4) "Physicists Create World's First Time Crystal", *MIT Technology Review.* Disponible en: https://www.technologyreview.com/s/602541/physicists-create-worlds-first-time-crystal/

Esteva, G. (2019, febrero 11) "¿Y ahora?", *La Jornada,* Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2019/02/11/opinion/014a2pol#

Esteva, G. (2019b,abril 8) "Zapata vivo", *La Jornada*. Disponible en: https https://www.jornada.com.mx/2019/04/08/opinion/017a1pol

Febbro, E. (2019, marzo 4) "Entrevista al filósofo Dany Robert Dufour: la riqueza en un mundo finito no es posible", *Página 12,*

Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/178571-la-riqueza-infinita-en-un-mundo-finito-no-es-psosible

Fernández-Savater, A. (2018) "Una disputa antropológica: crisis y movimientos en España desde 2008, antropológica", *El Apantle,* 3, Primavera, pp. 91-111

Fernández-Savater, A.(2016) "Entrevista a Jacques Rancière: Cómo salir del odio", *El Diario,* https://www.eldiario.es/interferencias/odio-Francia-Ranciere_6_504009609.html

Figueroa, V. (2019, enero-febrero) **"¿Hacia el fin del trabajo?",** *Nueva Sociedad,* núm. 279, pp. 49-61.

Foster, J. (2019, febrero 26) "El capitalismo ha fracasado, ¿qué viene a continuación?", *Kritika,* Disponible en: https://kritica.info/el-capitalismo-ha-fracasado-que-viene-a-continuacion/

González, O. (2002, abril) "La lucha mapuche es nacionalista, anticapitalista y revolucionaria". Disponible en: http://www.mapuche.n1/espanol/resumenlatino024.htm

González, T. (2019, enero 17) "Nación Mapuche. Héctor Llaitul: No luchamos contra la sociedad chilena ni contra el chileno común", *Resumen Latinoamericano***.** Disponible en: http://www.resumenlatinoamericano.org/2019/01/17/nacion-mapuche-hector-llaitul-no-luchamos-contra-la-sociedad-chilena-ni-contra-el-chileno-comun/

Greco,T. (2019, marzo 30) "Festejan prematuramente la muerte del Estado Islámico", *Proceso.* Disponible en*:* https://hemeroteca.proceso.com.mx/?page_id=278958&a51dc26366d99bb5fa29cea4747565fec=421862

Gramsci, A. (1977) *Lettere del carcere*, Turín: Einaudi.

Gutiérrez R. (2017) *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de sueños.

Harvey, D. (2010, noviembre 17) "El crecimiento sirve siempre a

los intereses de los más ricos", [en línea], disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=116890.

Hegel, F. (1986) *Filosofía del derecho.* México: Juan Pablos.

Hernández, M. (2019, febrero 9) "Entrevista a Alberto Wiñazky, autor de *La crisis capitalista y el capital ficticio*: Al capitalismo lo único que le interesa es maximizar la tasa de ganancia bajo cualquier condición social", *Rebelión,* Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=253423&titular=%22al-capitalismo-lo-%FAnico-que-le-interesa-es-maximizar-la-tasa-de-ganancia-bajo-cualquier-

Herrans, D. (2019, febrero 23) "El 'invierno autocrático' se expande por el mundo", *Público* .Disponible en: https://www.publico.es/internacional/extrema-derecha-invierno-autocratico-expande-mundo.html

Herrero, Y. (2019, febrero 8) "El ser 'Antropobsceno' en el tercer planeta del sistema solar", *Viento Sur.* Disponible en: https://www.vientosur.info/spip.php?article14585 .

Hobbes, T. (1990) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* España: Universidad de Valencia.

Iradier, M. (2019, febrero 15) "Una fábula, un enigma y una solución final". Disponible en: https://www.hurualya.net/una-fabula/

Jappe, A. (2011) *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos.* Logroño: Pepitas de calabaza.

Jappe, A. (2019) *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción,* Logroño: Pepitas de calabaza.

Klein, N. (2019, febrero 2) "Soy capitalista, este sistema está en guerra con nuestro ecosistema", *Culto,* 2. Disponible en: http://culto.latercera.com/2019/02/02/naomi-klein-anticapitalista/

Komun Academy (2018, junio 10) "El desarrollo de la autonomía democrática en Rojava". *Kurdistán América Latina.*Disponible en

: kurdistanamericalatina.org/ el-desarrollo-de-la-autonomia-democratica-en-rojaba/

Kuhn, T. (1996) *La revolución copernicana.* Barcelona: Ariel.

Levi Strauss, C. (1977) *Antropología Estructural.* Buenos Aires: Eudeba.

Lins Ribeiro, G. (2018, enero-abril) "La hegemonía del capitalismo electrónico-informático", *Desacatos*, núm. 56.

López y Rivas, G. (2019) "Los pueblos continuarán en lucha contra el Proyecto Integral Morelos", https://www.jornada.com.mx/2019/03/08/opinion/016a1pol#

Lorca, A. (2018, mayo 23) "Anticapitalismo realista", *Rebelión*. Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=241876

Löwy, M. (2019, enero 21) "La extrema derecha. Un fenómeno global", *Viento Sur*. Disponible en: https://vientosur.info/spip.php?article14543

Maiso, J. (2019). Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros", *Con-Ciencia Social* (segunda época), núm. 2, pp. 65-80.

Mandujano, I. (2019, febrero 18) "El neoliberalismo mata más gente que todos los ejércitos del mundo juntos", *En Orsai*. Disponible en: http://www.enorsai.com.ar/politica/19895-el-neoliberalismo-mata-mas-gente-que-todos-los-ejercitos-del-mundo-juntos-y-no-hay-ningun-

Marcel, G. (1951) *Le Mystère de l'être*. París: Aubier.

Miliband, R. (1976) *El Estado en la sociedad capitalista.* México: Siglo XXI.

Miró, I. (2019, abril 2) "¿La 'gran transformación' del siglo XXI?", *El Salto*. Disponible en: https://www.elsaltodiario.com/opinion/

ivan-miro-capitalismo-digital-nefoascismo-alternativas-colectivas

Moruno, J. (2019) "Entrevista a Slavoj Žižek: Abrir espacios fuera de la mercantilización no es una utopía", *Revista Minerva,* enero, http://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=740

Nadal, A. (2019b, marzo 13) "El discurso del capital", *La Jornada.* Disponible en*:* https//www.jornada.com.mx/2019/03/13/opinion/020ª1eco

Navarro, V. (2019, febrero 20) "La promoción del neoliberalismo fascista a través de los videojuegos", *Público.* Disponible en: https://blogs.publico.es/vicenc-navarro/2019/02/20/la-promocion-del-fascismo-neoliberalismo-a-traves-de-los-videojuegos/

Negri, T. (2019, enero 19) "Hay que reanudar un discurso de reformismo duro y radical en Europa", *Contrahegemonía.* Disponible en *:* http://contrahegemoniaweb.com.ar/toni-negri-hay-que-reanudar-un-discurso-de-reformismo-duro-y-radical-en-europa/

Nosotras CNT (2019,marzo 21) "Entrevista sobre **Jineolojî** a Viyan Poch, Disponible en : http://nosotras.cnt.es/textos/entrevista-sobre-jineoloji-a-viyan-poch/

Öcalan, A. (2012) *Confederalismo democrático*, Colonia, International Iniciative Edition.

Öcalan, A. *(2017*) *Civilización capitalista.* Venezuela: Fondo Editorial Ambrosia.

Öcalan, A. (*2017*b) *Orígenes de la civilización.* Venezuela: Fondo Editorial Ambrosia.

Offe, C. (1984) *Contradictions of the Welfare State.* Cambridge: The MIT Press.

Ortega, R. (2019, enero 21) "Sin hacer historia no tenemos infancia",

Desinformémonos. Disponible en: https://desinformemonos.org/sin-historia-no-tenemos-infancia-lo-dicho-sea-tomado-pregunta/

Ouviña H. & Mabel T. (comps.) (2019) *Estados en disputa*, Buenos Aires: Clacso.

Pairican, F. (2019) "La rebelión del movimiento mapuche", *Revista de la Universidad de México,* núm. 847, abril, pp.85-88.

Pérez, J. (2019, febrero 15) "Neoliberalismo con vaselina y Reformismo del Siglo XXI", *Rebelión.* Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=252579

Poulantzas, N. (1998) *Estado, poder y socialismo.* México: Siglo XXI.

Rivas, P. (2019, febrero 27) "Entrevista a Borja D. Kiza; Ya nos estamos autodestruyendo", *El Salto,* Disponible en: https://elsalto-diario/medioambiente/antropoceno-obsceno-borja-kuza-cociedad-autodustruccion

Robinson, W. I. (2018) *Into the Tempest: Essays on the New Global Capitalism,* Chicago, Haymarket Boobs.

Santos, B. (2016) *La difícil democracia.* Madrid: Akal.

Santos, B. (2017) Democracia *y transformación social,* México: Siglo XXI.

Santos, B. (2017b, julio 15) "Para una sociología de las emergencias", *Publico,* Disponible en: blogs.publico.es/espejos-extranos/2017/07/15/para-una-sociologia-de-las-emergencias

Santos, B. (2019, febrero 19) "Las incesantes fábricas del odio, del miedo y la mentira, Disponible en: https://blogs.publico.es/espejos-extranos/2019/02/19/las-incesantes-fabricas-del-odio-del-miedo-y-la-mentira

Singh, S. (2019, febrero 19) "La revolución de Copérnico", *El Vie-*

jo topo. Disponible en: https://www.elviejotopo.com/topoexpress/la-revolucion-de-copernico

Svampa, M. (2019, enero -marzo) "El futuro del Antropoceno", *Utopía y Praxis Latinoamericana,* año 24, núm. 84.

Thwaites, M. (2010) "El Estado en debate: de transiciones y contradicciones", en *Crítica y emancipación, (4)* 9-23.

Tombazoz, S. (2019) *Global Crisis and Reproduction of Capital.* Suiza: Springer.

Toledo, V. (2019, marzo 12) "Los mitos de la ciencia y la ingenuidad de los científicos", *La Jornada.* Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2019/03/12/opinion/017a1pol

Ubidia, A. (2019, enero 22) "La revolución cultural del neoliberalismo", *Rebelión.* Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=251575

Verzi, Á. (2019) "Una guerra de Quinta Generación, ¿en vías de fracaso?", *Estrategia.la, :* http://estrategia.la/2019/02/19/venezuela-una-guerra-de-quinta-generacion-en-vias-del-fracaso/

Voces desde abajo y equipo Praxis en América Latina (2018) *México: represión, resistencia y rebeldía.* México: Juan Pablos editor.

Wallerstein, I. (2019, febrero 25) "¿Cómo llevar a cabo la lucha de clases?", *El Salto.* Disponible en*:* https: //www.elsaltodiario.com/pensamiento/immanuel-wallerstein-como-llevar-cabo-lucha-de-clases

Weber, M. (2012) *Sociología del poder.* Madrid: Alianza.

Wickham-Crowlay T. y Eckstein, S. E. (2017) "Los movimientos sociales latinoamericanos y la ratificación del poder de las teorías estructurales" en Paul Almeida y allen Cordero (editores), *Movimientos sociales en América Latina. Perspectivas, tendencias y casos,* Buenos Aires, Clacso, pp. 47-79

Wright, E. *(2015) Understandign Class,* Londres: Verso.

Wright, E. (2016, enero 20) "Cómo ser un anticapitalista hoy", *Viento Sur,* Disponible en: https://vientosur.info/spip.php?article10888

Zaratiegui, I. (2019, enero 27) "Entrevista a Yayo Herrero: Si alguien protagoniza una revolución global es el capital", *Naiz,* Disponible en: https://www.naiz.eus/eu/hemeroteca/7k/editions/7k_2019-01-27-06-00/hemeroteca_articles/si-alguien-protagoniza-hoy-una-revolucion-global-es-el-capital- yayo-herrero

Zibechi, R. (2018) *Los desbordes desde abajo. 1968 en América latina.* Colombia: ediciones desde abajo.

Zibechi, R. (2018b, diciembre 21) "La expansión del movimiento mapuche", *La Jornada.* Disponible en*:* https://www.jornada.com.mx/2018/12/21/opinion/018a1pol#

Zibechi, R. (2019, marzo 29) "Estados mafiosos y poder político", *La Jornada,* Disponible en: https://www.jornada.com.mx/2019/03/29/opinion/018a1pol

¿El gobierno del pueblo? Repensar la democracia desde el pueblo

Ricardo Escutia Miranda

Introducción

Desde una visión tradicional, la democracia se ha presentado como una forma de gobierno que brinda derechos, libertades y obligaciones, convirtiéndose en uno de los mayores logros de la civilización occidental, puesto que no existe esfera en la que no tenga una inferencia, pues se interrelaciona con estructuras económicas, sociales, culturales, políticas, hasta tecnológicas de cada sociedad, las cuales han contribuido al desarrollo o al estancamiento de los grupos humanos.

En este artículo se reflexiona sobre algunas de las implicaciones que formalizan las desigualdades entre las personas en las democracias, tanto desde la contemporaneidad, como en sus advenimientos; el objetivo es poner a debate el concepto, sus implicaciones sociales –que van desde lo institucional hasta la vida misma-, como su necesidad de replantearse como constructo, ya que su formalización implica la distinción y la exclusión de actores, circunstancia contraria al ideal democrático moderno: el gobierno del pueblo; motivo por el cual se debe deconstruir la democracia, la ciudadanía y el pueblo, pensados desde abajo.

Para cumplir con esto, el trabajo se divide en siete partes, la primera es esta introducción donde se esboza el contenido y el objetivo; la segunda, describe las formas de entender la democracia y las desigualdades y formas de exclusión que se generan con ésta. El tercero, posiciona la democracia de la Atenas clásica como el inicio de la exclusión y la desigualdad; el cuarto retoma el segundo advenimiento democrático y su contradicción categorial respecto al ciudadano, el quinto ahonda en las desigualdades y problemáticas de la democracia, enfatizando en que dicho concepto debe repensarse para reconstruirse y descolonizarse, para finalizar, el sexto apartado resume a modo de conclusión, los aspectos relevantes del artículo, así como la importancia de repensar la democracia.

Las democracias contemporáneas

La democracia[1], desde la Atenas clásica, hasta su moderni-

1 Si bien existen diferentes perspectivas sobre la democracia, según institución o autores, que al mismo tiempo resaltan de esta forma gobierno, características específicas, todos los conceptos parten de una construcción histórica que la ha situado, según Tilly (2010) en una de cuatro acepciones:
Constitucional: se expresa en leyes que regulan lo relativo a la actividad política, un marco institucional que las hagan efectivas y en el fortalecimiento del ciudadano en la protección de responsabilidades y derechos.
Sustantiva: procura las condiciones de vida necesarias para garantizar la participación política, de los ciudadanos, en lo privado, lo público y lo político mediante un régimen con bienestar, libertad, seguridad, equidad, igualdad, deliberación púbica, resolución pacífica de conflictos; participación política y social que dota de estándares de vida y libertades a todos los ciudadanos (cabe resaltar que si un gobierno propicia estas condiciones, independientemente de lo que diga su constitución, se trata de una democracia), ya que el gobierno debe preguntar a los ciudadanos acerca de sus opiniones, necesidades y demandas.
Procedimental: incluye las características gubernamentales, para calificar si un régimen es democrático, como las elecciones competitivas, con regularidad y participación, el sufragio universal, voto secreto, seguro y con ausencia de fraude, transparencia de los resultados, e incertidumbre para candidatos, así como un acceso de los partidos al público –medios de comunicación y campañas-,y la entrada de actores políticos diversos, como se ha visto con anterioridad, esta es la forma cotidiana de observar la democracia, pero al mismo tiempo es la visión más re

zación e implementación en las sociedades occidentales capitalistas, ha pasado por diversas acepciones, cada una con características específicas, formas de entenderla y aplicarla, según época y sociedad, considerando aquéllas que la aperciben como el conjunto de reglas procesales, de las cuales la más importante es la regla de la mayoría, hasta quienes la consideran una forma de vida.

Etimológicamente, esta categoría proviene del griego demos "pueblo" y Kratos "poder o gobierno", que apunta al gobierno del pueblo, al poder del pueblo, o al gobierno de la mayoría; involucrando a ciertos sujetos en la toma de decisiones políticas que afectan a toda la población de un territorio específico.

Las sociedades contemporáneas, en su mayoría, consideran a la democracia como uno de los mejores sistemas de gobierno, al dotar al ciudadano de libertades, derechos y responsabilidades, que le permite al sujeto el desarrollo de una vida digna, esto se debe a que mediante un ejercicio de representación popular mediado por el voto, las instituciones y la confianza, hombres y mujeres que alcanzan la categoría de ciudadano, con o sin riqueza, con libertades y deberes, con o sin reconocimiento social, con o sin poder, y bajo una condición de supuesta igualdad, eligen a través de los procesos electorales, a un grupo minoritario para que los gobierne durante

---

ducida de la vida política y la democracia misma, fomentarla es crear espacios para la formación de élites, segregación y exclusión de minorías.

Procesal: se conforma con los procesos continuos en marcha que facilitan una situación denominada democracia (instituciones), entre éstos: la participación efectiva, igualdad del voto, comprensión clara de la información política y electoral, control de la agenda política y de gobierno, inclusión de actores políticos y ciudadanos, para Robert Dhal (1999) la democracia pone en marcha seis instituciones distintivas: cargos electos, elecciones libres, imparciales y regulares; libertad de expresión, fuentes de información alternativa, autonomía asociativa, y ciudadanía inclusiva (conjunto mínimo de instituciones democráticas); esta democracia describe un proceso operativo y una serie de interacciones reguladas entre ciudadanos y cargos.

,

cierta temporalidad.

La democracia se percibe entonces como el gobierno de las leyes por excelencia, donde los derechos de libertad y participación de los ciudadanos, son reconocidos constitucionalmente (Bobbio, 1994) y los mecanismos políticos garantizan su cumplimiento, por lo cual, los gobiernos que se dicen democráticos se han constituido con base en:

- Representatividad: elección de un grupo minoritario de sujetos elegidos por el resto, para administrar sobre los asuntos públicos y el territorio.
- Voto: El derecho al voto se establece como un mecanismo para evitar el caos, que permite por un lado seleccionar a los representantes gubernamentales, y por el otro, ser representante gubernamental.
- Gobierno republicano: delega el gobierno en un pequeño número de elegidos por el resto, con la finalidad de reducir los riesgos, la incertidumbre y el abuso del poder, por lo general, con una división de poderes e instituciones que sirvieran de contrapeso.
- Libertad: estado donde no hay interferencia ni dominación por parte del gobierno
- Prosperidad: capacidad para la generación y acumulación de la riqueza
- Autodeterminación: capacidad para crear normas sin la intervención de extranjeros que llegue a enseñar o a imponer su propio sistema (Dahl, 1999).
- Soberanía: reside en la nación y en sus leyes, a través de la determinación de quien tiene la capacidad de mandar, gobernar, usar la fuerza, el poder y la coacción como un remedio

necesario a la falta de consenso moral natural (Petit, 1999), en los gobiernos democráticos, la soberanía recae en la población.

- Participación ciudadana: involucramiento de la población considerada ciudadana, en la toma de decisiones, bajo el supuesto de elegir lo más conveniente.
- Igualdad politica: todos los sujetos considerados ciudadanos, deben tener acceso a los mismos derechos y obligaciones, los cuales tienen un respaldo constitucional.
- Educación política o ciudadanía: crear una población con la información política suficiente, fácil de interpretar por todos, con alternativas para comprender lo que sucede y poder participar.
- Isegoría: lo que en términos de Arendt (1995) implica, bajo un principio de igualdad y diálogo efectivo, una interacción que permita escuchar y ser escuchado para la toma de decisiones en consenso.
- Certeza y seguridad jurídica imparcial: promoción de reglas normativas que propicien la libre competencia, el respeto al voto y la certidumbre institucional.

Con esto, el deber de los agentes gubernamentales y el de la democracia, es eliminar desigualdades, sistemas de explotación, cooptación de recursos, exclusión y acaparamiento de oportunidades, instituyendo una postura ética en estado.

Este tipo de democracia resulta del ideal político, donde la población busca un estado organizado, con un poder regulado en la constitución, y un régimen con principios, leyes y reglas que lo hagan sostenible (De Spinoza, 1951), ya que la democracia per se

favorece la entrada de actores, la oposición y la alternancia, las minorías y las mayorías deben tener cabida y representación en el gobierno. En resumen, un gobierno es democrático cuando exhibe en su estructuras y mecanismos de gestión a una ciudadanía amplia, igualdad de ciudadanía, consulta vinculante respecto al desempeño del Estado, y protección de ciudadanos (especialmente las minorías, contra la acción arbitraria de agentes del estado) (Tilly 2010).

Fareed Zacaria (1997) expone dos acepciones de democracia, el primero, la democracia liberal, el estado de derecho donde los poderes públicos están regulados por normas generales fundamentales y constitucionales que promueven las libertades de los ciudadanos, éste pareciera el ideal de gobierno, pero al estar basados en la categoría de ciudadanía, este tipo de gobierno es excluyente, dejando fuera a los no ciudadanos, a ciertos nativos y a ciertos extranjeros, la incorporación de distinciones categoriales[2] a la ley, refuerza las estructuras existentes de poder y desigualdad, por lo que los actos gubernamentales garantizan o amenazan una vasta gama de derechos (Tilly, 2010) que afectan de manera positiva o negativa a determinados grupos poblacionales.

El Estado democrático no necesariamente es efectivo (Zakaria, 1997), implica competencia, negociación con diferentes grupos políticos, grupos de opinión, entre otros; para la creación de consensos, pero en la práctica, puede terminar bajo influencia de grupos o como la dictadura de la mayoría, haciendo ganar a sólo una parte[3], imponiendo la decisión de unos pocos (o mayorías) sobre

2 La desigualdad categorial o distinción categorial, es entendida como la incorporación de categorías pareadas que refuerzan las estructuras existentes de poder y desigualdad dentro de los actos gubernamentales y las leyes constitucionales, entre éstas: legítimos y no legítimos, ciudadanos y no ciudadanos, casados y no casados, veteranos y no veteranos, nativo y extranjero, nativo y naturalizado, residente y visitante, *ver* Tilly (2010,105).

3 Modelo de Westminster*: the winner takes all, Ver Munro* (1939).

otros, y desincentivando la participación.

Para Chantal Mouffe (2003) la democracia como forma de gobierno, está pensada desde la exclusión de actores, pues su referente de acción política es un pensamiento de un ellos y un nosotros, que mueven el juego político mediante la creación de redes de poder o influencia, que garanticen a los agentes gubernamentales el acceso a la obtención de algún recurso, beneficios o comisiones que les permitan reproducir las estructuras de poder y su perpetuidad. Con esta previsión, Zacaria (1997) conceptualiza el segundo tipo, la democracia iliberal, entendiéndola como el Estado de derecho que se dice democrático pero que atenta contra la pluralidad, las libertades y la ciudadanía, se caracteriza por ser el gobierno de élites políticas y económicas -que no permiten la entrada de minorías ni de nuevos actores-, que ejercen un poder mediante el uso de formas de explotación, el acaparamiento de oportunidades (Tilly, 2010) y de recursos, así como la desigualdad y la exclusión; en consecuencia, son gobiernos que sólo en el discurso son democráticos.

Ejemplo de esto son: los regímenes dictatoriales, gobiernos tiránicos, de partido hegemónico, de élites políticas (que se reproducen mediante el control institucional), las regresiones políticas (que disminuyen de los avances institucionales) y gobiernos con prácticas discrecionales o con presencia de corrupción e impunidad.

Rousseau (2006) creía que el pueblo debe tomar sus decisiones ayudado por personas especializadas, para que éstos creen sus propias leyes y formas de organización, hecho al que denominó democracia directa, pero advertía que debía aplicarse en sociedades pequeñas, ya que la densidad demográfica y el lugar de residencia complica la participación, la toma de decisiones y el tiempo para hacerlo. En caso contrario, se requiere de una representatividad del poder y una división en circunscripciones y departamentos para nombrar a un grupo minoritario que puedan tomar en cuenta a los

diferentes grupos poblacionales, defender los derechos de todos, anular a las facciones y producir un equilibrio, esto, con la implementación previa de mecanismos que eviten los excesos de poder y leyes que no sean convenientes a la población, puesto que, si no se tienen esos mecanismos, el pueblo no tiene el poder, y no se eligen representantes, sino autoridades.

La última conceptualización aquí nombrada, es la democracia indirecta (Pitkin, 1967) o democracia representativa (Rousseau, 2006), un gobierno donde el pueblo no gobierna y no tiene el poder, ya que lo ha cedido a representantes que deciden por todos, con el de velar por el beneficio público, esta forma de ver la democracia es la más reconocida en las sociedades actuales, pero no es un instrumento que canalice las aspiraciones, deseos o necesidades populares respecto a lo social, económico, cultural o político, se expresa mediante la cooptación de recursos y la aplicación de estrategias que aseguran a agentes (políticos y económicos), partidos políticos e instituciones, mantener una posición dentro de la arena política, ya que carecen de mecanismos que promuevan la inclusión y participación popular ante escenarios de sustitución de autoridades, creación e implementación de leyes y políticas desde los ciudadanos y desde la población, así como en la redistribución de la riqueza.

En una sociedad donde los partidos políticos son grupos cerrados que buscan cuotas de poder, suele primar la mediocridad, más que la oferta de proyectos de gobierno y alternativas a los problemas públicos, son entes que buscan ganar elecciones, posicionarse ante la población votante y mantenerse como actores políticos, por lo que sus candidatos no siempre serán los más capaces para gobernar, sino los más viables para proyectar un mensaje y participar en una elección.

La democracia representativa no fue concebida como un instrumento que mejora las condiciones sociales en lo económico,

social y político; al tratarse de la elección de sujetos específicos, está pensada en cooptar los recursos del Estado para favorecer a un sector poblacional, por lo general, clase acomodada, que mediante el acaparamiento de oportunidades, utilizan el excedente para pasar del sector empresarial al político y del político al empresarial, o simplemente para mantenerse en el juego político (2018).

Como se ha observado, existen diversas formas de entender la democracia, sin embargo se observa que ésta, es una abstracción que conjuga a ciertos habitantes de un territorio -ciudadanos-, un sistema de gobierno junto a sus agentes, y el mercado, en un Estado que permita organizar a las personas que cumplan ciertas características de legalidad y criterios de desigualdad o elegibilidad (edad, sexo, etnia, religión, profesión, condición social, económica, política, legal), bajo derechos, leyes y obligaciones que los hacen iguales frente a otros (pero que se diferencian según condición económica, social, de poder y de acuerdo al lugar de residencia); con la finalidad de que elijan dentro de un grupo minoritario, a miembros específicos que decidan por ellos; y para tal, ceden parte de su autonomía y su poder con el fin de facilitar las decisiones políticas y salvaguardar el interés público según lo defina el grupo gobernante.

La permanencia de un grupo político en el poder implica que un sector en particular imponga sus intereses, neutralizando y excluyendo a los demás, utilizando las instituciones a su favor, beneficiando al grupo dominante, y con la posibilidad de que todos los pertenecientes al grupo salgan ganando mediante algún recurso extraordinario (Arzuaga et al, 2007).

Esto significa que la democracia es un gobierno constituido para grupos específicos, a través del voto, las instituciones, la legalidad, la legitimidad y la certidumbre, con el fin de disminuir las fuerzas opositoras y a grupos en el poder (Bobbio y Bovero; 1985), bajo la primicia del bien común, lo que queda enmarcado en pactos

contraídos por ciudadanos y gobierno, donde ambas partes tienen derechos y obligaciones, pero donde estas condiciones no siempre se cumplen.

La democracia ateniense y el inicio de exclusión, el primer advenimiento

John Dunn (2014), explica que en la Atenas del siglo V a.C, entre los años 476 y 442 a.C, los griegos practicaban una forma de gobierno que requería de interacciones que ponía en cuestión lo público y lo privado de los ciudadanos, la participación política y económica de los sujetos, así como la inclusión y exclusión de actores específicos.

La forma de gobierno ateniense se caracterizó por presentar una organización social pensada en fomentar el sentido de comunidad, la reafirmación de los valores cotidianos, la participación del ciudadano en la esfera pública y el disfrute de libertades entre los atenienses, es decir, existía una organización política con participación directa, para resolver los problemas comunes y privados de cualquier índole (Dunn, 2014), que estaba restringida en términos de ciudadanía, a cuatro aspectos:

- Criterio de consanguinidad o derecho de sangre: conocido como ius sanguinis, proveía una categoría de nacionalidad y derechos a una persona, con base en la legislación, el origen de la patria familiar -por la sangre y el lugar de nacimiento-. En este sentido, las personas mantenían un lugar de origen, una ciudadanía y los derechos que esto les otorgaba, según el lugar de origen paterno.
- Criterio de territorialidad o derecho de suelo: denominado ius soli, la nacionalidad y los derechos de una persona se rigen por la legislación territorial del lugar donde haya nacido el sujeto, es decir, la ciudadanía, los deberes y libertades no se trasladaban territorialmente, creando desigualdades entre

territorios y entre los ciudadanos de uno u otro lugar.

- Riqueza: se debía contar con una participación y estatus económico creado por la acumulación de bienes, propiedades, servidumbre y esclavos.
- Libertad: ser una persona sin deudas, en pleno ejercicio de derechos y sin catalogarse como esclavo.

Cualquiera que pudiera gozar de estas características era considerado ciudadano, con la obligación de participar en la resolución de los conflictos sociales; teniendo como denominador un ciudadano varón, con goce de riqueza, propiedades, servidumbre, prestigio y una formación filosófica e ilustrada, con la cual se reproducía la estructura de poder, estos ciudadanos debían reunirse en el ágora –espacio público- para resolver los conflictos comunes, a través del derecho a la palabra (isegoría) y la deliberación bajo un criterio de mayoría; así como a la isonomía, la igualdad de derechos políticos entre los considerados ciudadanos, conformando una estructura social y política con élites que participaban en la asamblea y en los tribunales (Dunn, 2014).

Esta ciudadanía implicaba una sectorización social de los hombres, fueran artesanos, comerciantes, campesinos, militares y políticos, en una pirámide, donde los más desfavorecidos quedaban excluidos (Cruz, 1988, Dunn, 2014) de derechos, de voz y de voto en las decisiones políticas.

Este goce de derechos, la posibilidad de deliberaciones colectivas para el bien común y la obligatoriedad de la participación ciudadana, expresan un sentido de organización social que en la actualidad se consideraría como un régimen democrático, lo que convierte a la Atenas clásica en uno de los grandes antecedentes de la democracia; contrario a esto, el régimen político que esta sociedad vivía era

denominado por Aristóteles como Politeia[4] quien la entendía como el número de ciudadanos con voz en la formación de leyes, en otras palabras, la politeia es la regla de la mayoría (Cruz, 1988; Dunn, 2014).

Para los griegos de la Atenas clásica, la democracia como forma de gobierno era cuestionable, insustancial, contraria a la politeia, y vinculada al gobierno de la muchedumbre o la multitud; en otras palabras, una forma de participación política abierta a las decisiones inconstantes, confusas o viciadas, a la gente sin preparación política e intelectual, al fruto de la demagogia, la degradación social y la inestabilidad del gobierno (Dunn, 2014).

Esta concepción desvalorativa de la democracia en la Atenas clásica se mantuvo en años posteriores, y con el auge de los imperios, la politeia ateniense perdió su capacidad organizativa como forma de gobierno.

La desigualdad ciudadana, el segundo advenimiento de la democracia

Hasta el siglo XVII la democracia fue vista como una forma negativa y anarquía del gobierno, al mismo tiempo, sus críticos y benefactores eran excluidos de la vida política.

En el siglo XVIII, a partir de 1760 comenzarían cambios en las formas de pensamiento, que se encausarían en las necesidades sociales y cambiarían la estructura de manera radical, el liberalismo como forma de pensamiento político, el cual debía instaurarse en el gobierno, con la capacidad de asegurar a cada integrante de la sociedad, el ser un miembro pleno capaz de participar y disfrutar la vida

4 La *Politeia* es una de las tres formas virtuosas de gobierno, entre éstas la Monarquía, el gobierno para uno; la Aristocracia, el gobierno para unos pocos; y la *Politeia* el gobierno para todos. Ver Cruz Prados (1988).

en común (Eccleshall, 1934).

Con la revolución francesa y la declaración de los derechos del hombre (1789) así como la independencia de las 13 colonias, hoy Estados Unidos de América (1776), se favoreció el resurgimiento de la democracia, pero con nuevas acepciones, entre éstas la conformación de un gobierno con mecanismos institucionales que le permiten a un régimen representativo, subsistir (Dunn, 2014) pero con la atribución de derechos naturales a todos los hombres (Eccleshall, 1934).

Este tipo de libertades reforzaban la idea de un gobierno que debía salvaguardar los derechos naturales, y responder donde la política tenía un papel limitado en los asuntos sociales y económicos de la comunidad (Eccleshall, 1934). El camino para materializarlo se encontró en las armas y en los habitantes, quienes respondieron a la amenaza de las libertades que propiciaban los correspondientes regímenes monárquicos (gran Bretaña en las 13 colonias y la monarquía francesa).

Con esto, se consolidaría una nueva forma de gobierno con una base política similar a la Ateniense, que se sostenía en la exclusión de sujetos, la desigualdad, la representación, un respaldo jurídico e instituciones que garantizaran el goce de derechos de los ciudadanos de un mismo territorio, que se denominó democracia (Eccleshall, 1934; Dunn, 2014).

Estos derechos naturales o civiles dotarían a las personas de esos territorios de una condición de ciudadanía, y a partir de ésta, aquellos que encajaran, obtenían características idénticas para dirigir sus propios asuntos, su vida, su libertad, y el acceso a la propiedad, es decir, con la capacidad innata para tomar sus propias decisiones racionales e independientes en todos los aspectos de la vida (moral, religioso, político y económico) (Eccleshall, 1934) siempre y cuando cumplieran con rasgos de etnicidad, sexo, edad, parente-

sco, identidad, religión, entre otras características determinadas constitucionalmente, que dejaban fuera de estos derechos, beneficios y obligaciones a quienes no encajaran en dichas categorías, por ejemplo, aunque en la declaración de independencia de los Estados Unidos (de 1776) se menciona que los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; entre éstos la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, los afrodescendientes no gozaban de estos derechos ni libertades; su condición étnica y la desigualdad categorial los excluía de libertades, derechos y felicidad.

Algunos críticos de este nuevo régimen como de Tocqueville, D´Argenson, Paine, Locke, Hamilton, Madison, Mouffe, Arent, Dunn, Tilly, entre otros, han observado que:

- No existe gobierno que pueda eliminar el abuso de poder.
- La democracia tiende a sectorizar grupos para conformar coaliciones o élites, y excluir a minorías débiles u odiadas.
- Al propiciarse la regla de la mayoría, se puede ser incompatible con la seguridad personal y las libertades, vulnerando derechos de las minorías.
- Se propicia una representatividad parcial de la ciudadanía, ya que no todos los grupos sociales se ven representados.
- Contrario a la inclusión de la mayoría, existe una explotación y acaparamiento de oportunidades en beneficio de unos pocos.
- Se delega el gobierno a un pequeño número, quienes pueden respaldar el abuso del poder o el beneficio propio.

La democracia debería consistir en servir a los intereses del pueblo soberano, como un todo, para protegerlos del mayor número de males, y asegurarles el mayor número de bienes, (D´Argenson, 1764, citado en Dunn, 2014), pero se convierten rápidamente en democracias falsas, en poliarquías o anarquía, con gobiernos turbulentos y polémicos, incompatibles con la seguridad personal, los derechos de propiedad y las libertades.

Repensar la democracia, la descolonización del gobierno del pueblo

Si bien, la democracia ha contribuido a mejorar las condiciones de vida, para quienes viven en los territorios que así se denominan, no todas las oportunidades llegan al mismo tiempo, ni en igualdad de condiciones a dichas sociedades; y mucho menos se proveen a todos los ciudadanos, esto se debe a que se formaliza una exclusión desde la legalidad y el Estado, la cual tienen su base en jerarquías, límites religiosos, étnicos, de sexo, de edad, ciudadanía o condición social (económica, cultural, espacial, intelectual), que limitan la participación e inclusión de los sujetos (ciudadanos y no ciudadanos) en programas sociales, apoyos gubernamentales, acciones políticas o actos de gobierno.

Las clases acomodadas se han apropiado del discurso liberal como estrategia para reproducir las estructuras de dominación socioeconómica y política mediante la exclusión, la competencia y el acaparamiento de oportunidades y recursos (Tilly, 2010).

La tecnificación de la democracia a través de las instituciones, los marcos normativos y la especialización del conocimiento en el área política, sociológica, antropológica y en el derecho, han traído en la segunda mitad del siglo XX, una reducción en la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones, y un alejamiento de la vida política hacia lo privado, la satisfacción de la vida famil-

iar y el desarrollo profesional (Eccleshall, 2011; Dunn, 2014), circunstancia que favoreció el hecho de que las clases dirigentes utilicen los medios y los recursos controlados por el Estado.

También se propició la conformación de grupos que reclaman para sí un espacio de dominio y un control sobre las instituciones políticas, mediante redes con las que son partícipes del control político y económico, que les permiten vincularse y ser actores estratégicos de la economía y la política (Morales, 2006), creando patrones de desigualdad con base en los recursos esenciales para el Estado, como el dinero, armas, soldados, alimento, transporte, comunicaciones, ONG´s, y ciudadanos (Tilly, 2010, p. 204).

Con esto, los sistemas democráticos se han vuelto bastante frágiles, ya que están sujetos a la existencia de un marco jurídico, a la capacidad institucional para hacer valer ese marco, a la participación institucional y social en los procesos de democratización, y al empoderamiento del ciudadano a través de derechos, obligaciones, estándares de calidad de vida, su involucramiento en lo público y en lo político de forma activa, por ello su existencia se halla sometida a riesgos constantes.

Entre las fragilidades de los sistemas democráticos se encuentran:

- Conceptualización: desde su origen, como régimen político, se le han atribuido características negativas, concibiendo este tipo de gobierno a una fácil forma de degradación política, la segregación anárquica y autárquica; entendiéndola como el gobierno de la multitud o la muchedumbre, el gobierno de la gente sin interés político o por la comunidad, a la toma de decisiones con voluntad viciada, confusa, irracional o en favor de intereses individuales (Dunn, 2014), haciendo necesario que sólo una facción política con

cierto estatus gobierne, en otras palabras, se busca promover la politeia bajo la nomenclatura democracia. Por otro lado, con su implementación, gana y pierde características según la sociedad de la que se trate, complicando su significado e implementación.

- Segmentación: puede fomentar la formación de élites, la subrepresentación y la exclusión de actores, debido a intereses, coaliciones de grupos políticos, o en la aplicación de la decisión de la mayoría, ya que esto puede vulnerar las libertades, o dejar fuera las demandas de grupos en favor de otros (Tilly, 2010), lo que en consecuencia formaliza prácticas de exclusión, segregación y la formación de élites que acaparen el control gubernamental, beneficiando a sectores específicos y excluyendo de las políticas públicas a otros, es decir se gestiona la pobreza como un daño colateral hacia sectores específicos.

- Fragilidad del voto: como mecanismo de selección de los representantes, el voto en su relación con la ciudadanía puede ser alterado, comprado, coaccionado, condicionado o subvalorado desde las instituciones, propiciando que sean los organismos gubernamentales quienes legitimen a las autoridades entrantes y no la ciudadanía con el sufragio, y por otro lado, el ciudadano puede optar por no votar, es decir, no emitir un sufragio en favor de algún candidato o partido, esto sucede por dos vías, la primera, cuando el ciudadano pierde confianza en las instituciones y en los procesos electorales –desencanto político[5] -no votar, sin considerar la decisión de la sociedad expresada en el sufragio. La segunda, en la actualidad, los candidatos se preparan para ganar votos

5 En términos de Carlo Galli (2013) el *desencanto político* remite a las contradicciones entre el sistema y la práctica democrática, así como de la carencia de oportunidades de desarrollo para las personas y el escaso interés de los representantes públicos por la ciudadanía.

y elecciones, sin considerar las necesidades del electorado, ante estos escenarios, la ciudadanía opta por no emitir un sufragio ya que no encuentra entre las alternativas a elegir, una que represente sus intereses.

Otra circunstancia que demerita el voto ciudadano son los mecanismos de evaluación que ratifican los votos válidos y los votos nulos, es decir, cuando una persona emite un voto nulo como manifestación de rechazo a las alternativas posibles o como inconformidad al sistema, no es contabilizado como respuesta electoral, por lo que el voto nulo es excluido de las manifestaciones electorales posibles y su influencia en la transformación del sistema electoral es menospreciada.

- Competencia entre actores, partidos políticos y candidatos: en el marco procedimental, los actores políticos compiten buscando el favor de la población, sin embargo, esto no siempre es en igualdad de condiciones, ya que suelen utilizar medios legales e ilegales para obtener mayor representación, incluyendo la cooptación de individuos para la militancia y simpatizantes políticos, inversión en campañas electorales en distintos niveles, fomento a los delitos electorales, inclusión de líderes de opinión o sujetos de influencia en los procesos políticos, o desprestigio de la competencia, cayendo en la demagogia.
- Marco jurídico frágil: a pesar de los avances en materia electoral y jurídica, las instituciones encargadas de su cumplimiento no siempre son suficientes para garantizar una democracia real, sin corrupción, competencia desleal, información suficiente y alta participación de la ciudadanía en la toma de decisiones, de igual manera, los procesos democráticos, ante las dinámicas y cambios sociales evidencian que el marco jurídico siempre estará detrás de las necesidades

reales en materia electoral y política, siendo la sociedad la encargada de exigir cambios.

- Ejercicio de la ciudadanía: el involucramiento de la ciudadanía en lo público y en la toma de decisiones es imprescindible, sin embargo, esta circunstancia es fácil vulnerarla al implementar las políticas públicas, ya que sólo algunos ciudadanos podrán ver sus demandas y necesidades materializadas en las prácticas del Estado, esto suele causar un alejamiento de la política, asimismo, la vida política actual se ha empobrecido en comparación con la ciudadanía de los griegos, la gente carece de un acceso a la verdadera participación, mientras que la vida privada se ha enriquecido, desviando las necesidades hacia el mercado y la política hacia la mercancía.

- Formalización de la desigualdad: al establecerse constitucionalmente categorías basadas en etnicidad, edad, sexo, religión, condición económica, social, entre otras; se marca una línea divisora entre ciudadanos y no ciudadanos, entre legales e ilegales, permitidos y excluidos, beneficiarios y vulnerados, que marcan estructuras de poder, desigualdad y de aprovechamiento de recursos propios del Estado en favor de quienes se encasillan en dichas distinciones, con esto, las democracias se vuelven frágiles puesto que favorecen la exclusión, y legalizan la desigualdad.

En relación a esto Tilly (2000) expresa que, la incorporación de distinciones categoriales a la ley, refuerza las estructuras existentes de poder y desigualdad, por lo que los actos gubernamentales garantizan o amenazan una vasta gama de derechos, el sistema de categorías al ser excluyente, proporciona procedimientos formales para trasladar a una persona de una categoría a otra que hacen visible los paralelos entre las formas de acción política y las operaciones rutinarias de la desigualdad, ya que todos los gobiernos prosperan

en la medida en que establecen con éxito la explotación, el acaparamiento de oportunidades, la emulación y la adaptación.

Estas problemáticas se expresan en las sociedades democráticas occidentales en diferentes niveles, concentrándose en países latinoamericanos, donde los más vulnerables (pobres, marginados, grupos segregados) son excluidos, además de ser víctimas de una inadecuada aplicación de la democracia (Bauman[6], 2011) y la redistribución.

La democracia como forma de gobierno pensada desde la exclusión, los gobernantes y las élites, es un sistema colonialista, que debido a sus vulnerabilidades es imperfecto, como tal, una democracia real, debe carecer de actores que pretendan cuotas de poder e influencia sobre otros, el gobierno debe estar balanceado para evitar trastocar las libertades (Bobbio, 1994) y está obligado a involucrar dentro de sus categorías normativas, a quienes son excluidos.

Las circunstancias coyunturales, los aspectos discrecionales, el nepotismo y la corrupción, hacen que las relaciones ciudadano-Estado sean insuficientes para formalizar la democracia bajo el ideal del gobierno del pueblo y la inclusión de todos los actores ciudadanos y no ciudadanos; se deben propiciar esfuerzos de concientización de la ciudadanía y gobernantes en turno, con el fin de crear un sentido de comunidad y la búsqueda del beneficio colectivo en la resolución de los problemas sociales.

Tanto en la politeia ateniense, en la democracia del siglo XVIII, como en los gobiernos democráticos actuales, existen similitudes y desigualdades, por ejemplo, la población que tenía acceso a la toma de decisiones se limitaba a quienes eran considerados

6 Este hecho queda descrito como un daño colateral en los sistemas democráticos, expresando en formas de violencia, desigualdad, vulnerabilidad y pobreza en sectores poblacionales diversos, ver Bauman (2011).

ciudadanos. Los ciudadanos tenían un goce de libertades, derechos y responsabilidades; las decisiones se tomaban por consenso y mayoría de votos involucrando la participación social y a la mayoría, existía una representación de aquellos que participaban sobre quienes quedaban excluidos, sin embargo el rasgo más notorio es la representatividad de un grupo de clase acomodada, sobre la población desfavorecida económica, social, cultural y políticamente.

Desde su origen, la democracia se ha regido por los grupos dominantes y bajo esquemas de exclusión propias de las sociedades occidentales, como la explotación, la competencia, el clasismo, el reconocimiento de libertades y la desigualdad ante los otros, pone en evidencia su aspecto colonial mediante las instituciones y los agentes del Estado para formalizar la desigualdad categorial en su afán universalista.

Aunque algunas tipologías de la democracia se relacionan con sistemas dictatoriales; la idea de un gobierno a través del pueblo y de la mayoría, vive como realidad y anhelo de los seres humanos, organizados en sociedades estructurales (Dhal, 1999).

Según Fernando Savater (1990), en el plano individual el hombre es el sustrato de valores realizables, como la razón, la libertad, la capacidad de acción, etcétera, y en el plano institucional, lo constituye la realización del orden democrático, entendiendo por ello la igualdad y soberanía en lo comunitario, la autonomía individual, una ética del interés humanitario, que busca erradicar todo cuanto le oprime y produce infelicidad.

Pensar la democracia desde el pueblo, conlleva el desarrollo de una identidad comunitaria, la implementación de valores y el reconocimiento de una cultura específica, donde cada sujeto es autónomo y soberano, sin algún tipo de influencia, sea doméstica o externa, política, social, económica o cultural.

Esta democracia desde el pueblo debe excluir la desigualdad categorial, reconociendo a todos los integrantes del pueblo como iguales e incluyéndolos en la toma de decisiones políticas y normativas, debe contar con mecanismos que permitan el voto de leyes, la participación política, así como restricciones para quienes pretendan cuotas de poder sobre los demás, y sobre quienes pretendan desvincularse de la arena pública.

Repensar y descolonizar la democracia conlleva la inclusión de actores, con el fin de que ningún sujeto quede excluido del discurso normativo, vincular a todo individuo con los recursos del Estado, incluyendo al ciudadano y al no ciudadano, al nativo y al extranjero, al adulto y al infante, entre otros. Bajo un sistema de contrapesos que permita el equilibrio en el uso del poder, con esto, la redistribución de recursos beneficiará a mayores cantidades poblacionales mejorando las condiciones de vida de la población, disminuyendo las condiciones de desigualdad, de exclusión, formas de explotación y acaparamiento de recursos, en otras palabras, repensar la democracia desde la gente y no desde los agentes de gobierno o las élites en el poder.

A modo de conclusión

Si bien, existen diferentes formas de entender y vivir la democracia, cada una de las concepciones está sujeta a las características socioculturales, históricas y territoriales de cada grupo poblacional y a las características del Estado nación que la implementa, puesto que, aunque un gobierno se diga democrático y enaltezca los valores de la misma, puede no serlo, al imponer normatividades que beneficien o excluyan a pequeños o grandes grupos, cuando formaliza en las leyes desigualdades categoriales que limita o desincentiva la participación de la población en los espacios públicos y en la toma de decisiones, sean éstos adultos, infantes, hombres o mujeres; o cuando existen grupos con cuotas de poder.

La desigualdad categorial crea una condición de exclusión de todo sujeto que no sea encasillado por el concepto tradicional de ciudadanía, el cual es un reflejo de la colonización epistémica en la democracia. Esta categoría colonizadora, crea una desigualdad respecto a los derechos de las personas de un territorio específico, ya que unos disfrutan de la ciudadanía y otros no, lo que constituye en sí un rasgo antidemocrático.

La forma en que se presentan las pseudo-democracias depende de las vías utilizadas para implantarlas, de las negociaciones entre actores políticos y las élites, se deben recurrir a mecanismos de inclusión como el universalismo en las políticas públicas, a la participación ciudadana, la transparencia y la contraloría social, expresa Bobbio (1994) que a diario nos enfrentamos al desafío de re-construir una verdadera democracia en la cual el imperio de la ley, las libertades y la justa convivencia sean su sustento.

Para la existencia de una democracia real y desde el pueblo, el gobierno debe proveer a todo individuo, de accesos libres a los bienes materiales, económicos y sociales, sin categorías de exclusión, con la finalidad de crear una democracia desde el pueblo, y no desde los grupos dominantes, que permita la autonomía, formas de expresión y reconocimiento de los individuos como miembros de una sociedad que ellos mismos crean en beneficio colectivo.

Por otro lado, los integrantes de la comunidad, deben participar de manera activa en la toma de decisiones y en el beneficio colectivo, es decir, hacer comunidad, para esto es necesario que existan condiciones que permitan una vida digna, entre éstas, un ingreso suficiente y estable que permita la manutención del sujeto y sus familiares, des-mercantilización familiar, acceso a la propiedad, a la vivienda, educación, alimentación, cultura, así como facilidad de movilidad y traslado, entretenimiento y ocio, todo con una constante de calidad.

RESUMEN CURRICULAR

Ricardo Escutia Miranda: Antropólogo Social por la Universidad Autónoma del Estado de México -UAEMéx-, Maestro en Desarrollo Municipal por El Colegio Mexiquense -CMQ-, Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana -UIA-, columnista de la revista *Alcaldes de México*, facilitador de la Electoral knowledge desde 2018, becario CONACYT, del 2015 al 2018 fue profesor de Política pública en la UDEMéx, de 2015 al 2016 fue asesor de las regidurías 11 y 12 en el ayuntamiento de Toluca de Lerdo, temas de interés: política pública, pobreza, democracia, Correo: desmun_rem@hotmail.com.

Bibliografía

Arendt, H. (1997). *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.

Arnaiz, A. (1999). *El Origen Contractual del Estado su Justificación Histórica.* D.F.: McGraw-Hill.

Arzuaga, J., Espinoza, O. y J. J. Niño (2007). Élites, alternancias y partidos políticos en el estado de México: entre la pluralidad, la búsqueda del voto y el debilitamiento institucional, *ECONOMÍA, SOCIEDAD Y TERRITORIO,* vol. VII, núm. 25, septiembre-diciembre, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, México.

Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global.* México: FCE.

Berlín, F. (1997). *Diccionario Universal de Términos Parlamentarios,* Cámara de Diputados del H. México: Congreso de la Unión, p. 437.

Bobbio, N. y M. Bovero (1985). *Origen y fundamentos del poder político.* D.F.: Grijalbo.

Bobbio, N. (1994). *El Futuro De La Democracia*. D.F: Fondo de cultura económica.

Cruz, A. (1988). *Política de Aristóteles y democracia*. España: Universidad de Navarra.

Canelo, P., Castellani, A. y Gentile, J. (2018). Articulación entre élites económicas y élites políticas en el gabinete nacional de Mauricio Macri, (2015-2018), en García, D., Ruiz del Ferrier, C. y Anchorena, B. coomp. (2018). *Élites y captura del estado, Control y Regulación en El Neoliberalismo tardío*. Argentina: FLACSO.

Dahl, R. (1999). *La Democracia: una guía para los ciudadanos*. España: Taurus.

De Spinoza, B. (1951). *Chief Works*. USA: Dover Publications Inc.

Dunn, J. (2014). *Libertad para el pueblo*. Historia de la democracia, México: FCE.

Eccleshall, R. (2011). *Liberalismo, en ideologías políticas, 1934*. España: Tecnos.

Galli, C. (2013). *El malestar de la democracia.* Buenos Aires: FCE.

Garreton, M. (1997). "Revisando las transiciones en América Latina", *Nueva Sociedad*. no. 148, marzo-abril, Congreso Internacional de la Transición y Consolidación Democrática, Madrid, España.

Kymlicka, W, y W. Norman (1996). *El retorno del ciudadano, una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía,* Oxford University Press.

Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática.* Barcelona: Gedisa.

Petit, P. (1999). *Republicanismo: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

Rousseau, J. J. (2006). *El contrato social,* 1762, México: Porrúa.

Pitkin, H. 1967). *The Concept of Representation.* Berkeley: University of California Press.

Santos, B. de S. (2011). *Una epistemología del sur, la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI.

Savater, F. (1990). *Humanismo impenitente.* Barcelona: Anagrama.

Tilly, C. (2010). *Democracia,* Press University

Zakaria, F. (1997). The rise of illiberal Democracy, Foreign Affairs, vol. 76, No. 6, Noviembre – diciembre. NY.

Desterrados y Desmundados

Sobre la violencia estructural y la nihilización del hombre en el siglo XXI

Fernando Proto Gutiérrez

Resumen

¿Cómo es ejercida la violencia jurídico-técnica en el siglo XXI? El mundo percibido es licuado (no menos que la tierra); cada miembro de la matriz tecno-cultural, a cada instante conectado-controlado (post-panoptismo), evade toda *vincularidad,* pues la alienación del siglo XXI se corresponde con la desintegración y el ahuecamiento del mundo, la disolución de toda referencia. La violencia es propia del *haber* -en cuanto categoría trans-ontológica-, del estar a-la-intemperie en-co la facticidad más radical, y también lo es de una estructura de dominación cuya estrategia de conservación hubo de trasladarse desde la instrumentalización de las masas a la seducción incestuosa.

1.1. Trama heideggeriana de útiles y estructuras de poder

El *infrahumano* se desgarra bajo el imperio derruido de lo cósico: "la humedad y el barro del suelo" (Heidegger, 1995, p. 27) enmascarado por la *matriz*. Nadie tanto como él, -que es nadie y ninguneado-, sufre (*pathós*) la tierra y su prepotencia infatigable: "It is a land of poverty!" (Blake, 2000, p. 27). La lucha de los hombres arrojados al despojo más radical es dual, pues enfrentan por un

lado los avatares de la existencia, subsumida a una *situacionalidad* violenta, desproporcionada y ridícula y la trama significativa de un mundo jurídico-técnico y homogeneizante, por otro.

Pero, ¿Qué es ese mundo? O cabe preguntar ¿Cómo es? M. Heidegger –F. Rosenzweig hará también lo suyo-, rompe con la tradición filosófico-substancialista al develar la estructura remisional de los entes co-a-la-mano:

> Cual sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respeccional [Bewandtnisganzheit] (…) Pero la totalidad respeccional misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario "para-qué" es un por-mor-de [Worumwillen]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este mismo ser (Heidegger, s/d, p. 91).

En *El pensamiento de A. T. De la Riega* se describen las diferencias propias de la intemperie (*haber*) respecto del plexo significativo o "sereno mundo" heideggeriano en el que el *Dasein* fáctico (existencia), lejos de estar-en, es aprisionado por un mundo que en palabras de A. De la Riega, es en verdad un encierro, pues la significatividad e inteligibilidad del Todo jurídico-normativo sólo habría de ser comprendida a partir del haber-vida y de ninguna otra forma. Pero, ¿En qué sentido una estructura significativa carece de agresión y violencia para con el ser-ahí? Pues, en cuanto se obvia que la *historia* de la significatividad se encuentra subsumida a una *estructura de dominación*.

Con A. De la Riega: "La estructura debe ser pensada a partir del haber y no el haber a partir de la estructura (…) Es que no hay

puras partes y lo llamado parcial es ya estructural, *es* ya" (De la Riega, 1979, p. 191). De esta suerte, la violencia-diferencia propia del haber-vida es sin embargo radicalizada por una violencia estructural, en tanto no hablamos ya de una trama significativa *dada* exclusivamente al pensar (identidad clásica), sino que, ante todo, el *Dasein* precisa, con M. Foucault (y en el marco de la teoría del panóptico): "Tener un amo, hallarse inserto y situado en el interior de una jerarquía; (pues) no se existe sino fijo en unas relaciones definidas de dominación" (Foucault, 2003, p. 299). Así, la serena trama significativa heideggeriana -por la cual el útil se halla remitido en cada caso a un *Dasein*-, está reducida a una estructura histórica donde se erigen o abandonan, esgrimidos en contienda interesada, hombres-con-hombres, hombres-contra-hombres: trama del poder constituida convencionalmente -a modo de Fuerza Oculta-, sobre la facticidad vital de lo comunitario.

El *Dasein* sufre, primeramente, la prepotencia infatigable de lo fáctico que clausura toda salida y revela a su vez la contingencia del *haber* mismo; no obstante, sin distinción, haber-vida y haber-historia son coartados por la encarnación prepotente de una esférica estructura jurídico-normativa (*matriz*) que de-termina, fracciona y objetiva *a priori* el fáctico haber (lo que hay). En tal orden jurídico, trama de poder o *estructura de dominación,* funciona mecánicamente un círculo causalístico congraciado con un paradigma *iusnaturalista* (fundamento jurídico de la Revolución Francesa) o positivo, en el que la violencia es concebida siempre como medio legítimo según fines justos o injustos. W. Benjamin así describe: "El derecho natural tiende a "justificar" los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a "garantizar" la justicia de los fines con la legitimidad de los medios" (Benjamin, 1995, p. 27).

H. Arendt, pese a lo dificultoso, entra en ese círculo: con Engels, afirma la necesidad que tiene la violencia, frente al poder o la fuerza, de *herramientas* con las cuales realizar su propósito: "La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría

medios-fin" (Arendt, 2006, p. 10). W. Benjamin intenta hallar un criterio de legitimidad para el empleo de la violencia, más allá del *iusnaturalismo* y del paradigma positivo, y por eso, superador de la causalidad. Así, entiende que el ordenamiento jurídico ejerce violencia coercitiva ante todo acto, propio de un sujeto aislado, cuyo fin -aún cuando fuera justo-, tuviera como objeto primero crear derecho a través de la guerra o de la huelga (en su carácter revolucionario), o atentar contra él: "Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez". (Benjamin, 1995, p. 48)

El ordenamiento jurídico ejerce entonces su violencia coercitivamente en pos de conservar una estructura contractual reificada: emplea para ello útiles a la mano como legítimos medios que garanticen la conservación del régimen. De esta forma, la subsunción de la trama heideggeriana se condice con una estructura violenta de dominación, en la que se dispone una lucha enmascarada por el comercio de útiles-propios.

M. Heidegger señala cómo la inempleabilidad de los entes a la mano, el quiebre de la remisión al para-esto, des-oculta un contexto pragmático, un mundo que determina, sin más, a todo ente intramundano: "El faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él, es un *quiebre* de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. La circunspección se pierde en el vacío, y sólo ahora ve *para qué* y *con qué* estaba a la mano lo que falta. Una vez más se acusa el mundo circundante" (Heidegger, s/d, §16).

Ha de citarse entonces el caso en el que el útil, a causa de un mercado discrecionalmente regulado, corrupción o catástrofe, se torna absolutamente inaccesible para el *Dasein*, a quien está remitido *por-mor-de*. Pero la carencia de un útil que se sabe necesario para subsistir (y no sólo remitido), devela antes sí la estructura de dominación misma sufrida en cada caso por el *infrahumano*, quien pierde

su modo de ser *Dasein* para hacerse mera cosa-ahí: es el Abraham de J. Schaar: "Separado de su familia, su nación y su religión nacional, deambula sin hogar, suelo, sociedad ni fe. Es el nómade sin amor ni arraigo" (Schaar, 1961, p. 174). A él, la rotura del martillo no le revela el sereno taller, pues su cotidiano ir de camino le arrebata presurosamente todo poder-ser. Hallándose fuera de cualquier *esfera* significativa, vive *en* y *con* lo que *hay* (reificado): *el mundo ante sus ojos (seudo-Gemeinschaft), se cierra*. La carencia de útiles y ausencia de posibilidades no des-ocultan para él los horrores y favores de la técnica, sino más bien la cercanía del límite; sin pan y sin trabajo, -en lo que *hay*-, la muerte está naturalizada, así como sus adalides: el hambre y la sed, o en resumen, un radical no-poder-ser.

Sin embargo, como podría creerse, vale subrayar que hay quienes luchan -mal o bien-, por (re)-integrarse o por destruir el régimen objetivador (ya no cosificador); el *infrahumano*, por el contrario, está-a-la-intemperie, en-co-haber la violencia más prepotente de lo fáctico, y observa (si puede), la esfera jurídico-técnica desde afuera. ¿Y qué es eso del afuera? La intemperie, el cielo ilimitado y la tierra, los ámbitos más propios del *haber* negado por la estructura.

La *praxis* violenta de la esfera jurídico-técnica se radicaliza a partir de la instrumentalización y comercio de entes (útiles o *Dasein*), lo cual favorece la clásica sectorización social (colectivización deshumanizadora o atomización) entre propietarios de medios productivos (*owners*) y empleados (*employees*, utilizados). Tal dicotomía no sería posible sin la reducción categorial propia de toda estructura jerárquica, en la que un miembro es subsumido y nihilizado en beneficio ontológico de otro: el proceso de nihilización se corresponde con una alienación respecto de "valores, normas, roles y medios" (Horowitz, 1969, p. 21), o bien, de un desconocimiento absoluto de la *ley*.

La apropiación de los medios productivos otorga al *Dasein* (*owner*) un poder del que carecen aquellos alienados (*employees*):

ofrecer, demandar o negar (productos, inversión o trabajo); pues, tal poder es en principio un medio de ejercer violencia y fundar derecho. Los diversos estratos se encuentran a sí mismos en una situación de *deuda ontológica* para con aquél cuya fuerza puede expulsarlos definitivamente de la esfera y dejarlos, sin más, abandonados a la intemperie; en este contexto, el utilizado "No se siente agredido (…) Por el contrario, agradece todo. Porque todo se lo dan" (De la Riega, 1979, p.273): es de esta suerte reducido y nihilizado, pues su ser, en lo que va, su existencia (valores, normas, roles y medios), le es dada enteramente, pese a estar alienado respecto de ella: ¡eximio absurdo!, el de esos que aceptan *lo dado* (su vida), pese a aborrecerlo.

La *dación* propia de la estructura jurídico-técnica se funda en la antigua *metaphysica specialis* (Marion, 2002, p. 72), es decir, en el principio de causalidad implícito en todo pensar teleológico. Luego, si el τέλος de la *matriz* reside en el interés mayúsculo por conservarse a sí misma, la acción violenta que ejerce supone la empleabilidad ya no tan sólo de los útiles a la mano, sino -superlativamente-, de los hombres, concebidos así como medios aptos, como puros *recursos humanos*. En este sentido, existe el caso en el que la estructura productiva no es lo suficientemente amplia o eficiente para ofrecer a *X* número de hombres, *Y* cantidad de funciones (roles). El *Dasein* inempleado ocupa entonces un rol de importancia acérrima, si su voluntad rechaza la vida en-co-haber la intemperie: puede elegir entonces delinquir (o la desesperación lo motiva).

Lejos de ser un excluido social, el criminal es en cambio el medio más eficaz, económico y prolífico con que un estado de derecho puede conservarse a sí mismo, pues ejerce violencia y realiza así el fin contractual. Luego, aquellos a quienes nada les es *dado* y sus posibilidades se reducen en la medida en que se des-centran respecto de lo apetecido por la estructura, han de decidir: o ser parte o abandonar el mundo. Así, resulta evidente que el crimen y la pobreza son absolutamente necesarios para la conservación de la *matriz*:

nihilizar=violentar a quienes se tornan medios aptos para la conservación de un contrato en sí mismo violento; y el círculo se cierra.

Empero, un análisis más minucioso acerca de la estructura esferoide del mundo y su cerrazón, implica un *salto hermenéutico* a partir del cual comprender cómo se ejerce la violencia estructural en el contexto de una modernidad líquida (siglo XXI), pues la *necesidad* de la pobreza y del crimen como legítimos medios (violentos) de re-afirmación de la esfera jurídico-técnica, se corresponde con el paso sincrónico a un post-panoptismo y flexibilización estructural que ya no inmuniza al mundo con la tiranía de una técnica férrea, sino que pone sus esfuerzos en conservar abiertamente todo régimen normativo a partir de la inseguridad, incertidumbre y división (atomización social). De este modo, la criminalidad o la locura no pueden entenderse como elementos aislados, útiles en tanto medios únicos para preservar un estado de derecho; tal análisis es legítimo en estructuras de estratificación férreas (modernas).

1.2. Esferología y disolución del espacio-tiempo

P. Sloterdijk, señala el modo en que el *Dasein* construyó un hábitat artificial con la cual resguardarse de los peligros latentes en la intemperie; sin embargo, su análisis describe el mundo de hierro, más no la modernidad de agua:

> La era moderna aparece a esta luz como la época de un juramento hecho por una desesperanza agresiva; a saber: que, ante la perspectiva de un cielo abierto, frío y mudo, había que conseguir la edificación de la gran casa de la especie y una política global de calentamiento. Son sobre todo las naciones emprendedoras del primer Mundo las que han traducido en un constructivismo agresivo la intranquilidad psicosmológica advenida. Se blindan contra los horrores de un espacio sin límite, ampliado hasta el infinito, mediante la construcción, pragmática y utópica al mismo tiempo, de un invernadero universal que les garantice un

> habitáculo para la nueva forma moderna de vida al descubierto (Sloterdijk, 2003, p. 33).

El ser-en-esferas continúa el lógico constructivismo de su habitáculo íntimo (globalización), pero asienta su estructura sobre el vértigo de la instantaneidad cibernética que rompe con toda dimensión espacio-temporal, dando paso a un post-panoptismo en el cual el mercado provoca "la renuncia -o la eliminación- por parte del Estado a cumplir el rol de principal (y hasta monopólico) proveedor de certeza y seguridad, seguida de su negativa a respaldar las aspiraciones de certeza/seguridad de sus súbditos" (Bauman, 2004, p. 195).

La destitución del Estado -y su estricta función coercitiva-, ocasionaría, según Z. Bauman, el retorno a una violencia neotribal de comunidades explosivas, donde la muerte ritual de "víctimas sustitutas" (criminales, por ejemplo) tiene por fin -evocando a R. Girard-, renovar y rememorar el contrato social fundador; a esto se suma la idea de W. Benjamin: "Un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede desembocar nunca en un contrato jurídico" (Benjamin, 1995, p. 48).

El habitáculo de la modernidad líquida, pese a ser la esfera (burbuja) de inmunización y abrigo ante el *haber* negado o intemperie, cuida de sí desintegrando la arquitectura misma que lo forja, es decir, provocando violencia. Mientras el Estado-Nación, aferrado a la soberanía de la tierra, garantizaba durante los siglos XIX y XX las prestaciones básicas con las cuales *dar* seguridad y certeza, el derecho fundado por la *matriz capitalista* hubo de obligarlo a retroceder, en su afán de adquirir mayor cantidad de medios productivos en el menor tiempo posible: es pues la violencia del mercado -cuyas burbujas a cada instante estallan-, la que firmemente determina las acciones de un estado cada vez más debilitado; en esta dinámica, el objetivo último de ambos poderes radica en provocar *shocks* de consumo. Y aquí la tensión: para sí, la modernidad líquida requiere del paso desde una estructura de estratificación en razón de acumu-

lación, a un sistema clasista con base en el consumo: hay, siguiendo a V. Forrester, algo peor que la explotación o alienación de la modernidad, y es estar fuera de todo rol social que posibilite, sin más, *acceder* al consumo de útiles: "Did Dante ever imagine the inferno of those who would clamour in vain for hell, for whom the worst damnation would be expulsión from hell itself?" (Forrester, 1999, p. 104).

La violencia ejercida (intencionalmente o no) por los propietarios de medios productivos es dual: por un lado ob-ligan al estado a retroceder; por el otro, fundan una estructura jurídica en la que "el eje de la conflictividad social habrá de pasar por la relación ocupados/desocupados" (Del Percio, 2000, p. 197). Así, el Estado es cómplice en su retroceso, pero a su vez, precisa abandonarse a sí para subsistir: la ausencia de toda coerción estatal retrotrae a la sociedad a un nivel de violencia neotribal (cada asesinato rememora el pacto por nadie garantizado); los técnicos-utilizados, devoran con fascinación el útil que los enajena, y mientras los poderes del post-panoptismo aceleradamente se destierran licuando el espacio-tiempo, el infrahumano, arrojado fuera de toda remisión posible (o desmundado, *unworlded*), marcha silencioso en-con la fatiga y el pavor del asfalto, y su carro desbordante de cartón.

El mundo moderno, sumido en la catástrofe de la técnica nihilizante, fue erigido por una racionalidad teleológico-instrumental cuyo fundamento *a priori* ha sido (y acaso lo es), sin embargo, una noción circular de totalidad excluyente inherente al pensamiento occidental; ya Parménides había intuido la perfección del círculo, identificándola con el ser: "Su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes; pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí (…) Siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites" (Kirk & Raven, 1987, p. 235).

Ahora bien, supondremos –tal cosa debería contrastarse-, que la historia del Poder-Fuerza es (o se debe a) el despliegue mismo de un pensamiento que se encarna o materializa (Borges, 1980, p. 197); para demostrarlo, basta con exhibir la analogía entre la sentencia parmenídea y el *modus operandi* del panóptico moderno, afincado a la tierra soberana:

> Este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos —todo esto constituye un modelo compacto del dispositivo disciplinario. (Foucault, 2003, p. 202)

La esfera se cierra: sus límites, claramente demarcados y determinados -en cada uno de sus puntos-, demuestra la eficacia de un poder cuya fuerza ha de ser idéntica en el centro, tanto como en la periferia. La esfera excluye de sí a aquellos innecesarios o inútiles respecto de su conservación perpetua, y es el motivo por el que pobres, criminales y enfermos son miembros inalienables de la estructura: porque la fortalecen.

Pero, ¿Cómo pensar la *esfera-matriz* tras la emergencia de la modernidad líquida? El modo de coerción mercado-estatal se funda en el fraccionamiento de la comunidad[1]; pero Z. Bauman nos ofrece más claves: "El poder de licuefacción se ha desplazado del "sistema" a la "sociedad", de la "política" a las políticas de vida"… o descendido del "macronivel" al "micronivel" de la cohabitación social" (Bauman, 2004, p. 13). El fundamento consumista de una estructura de estratificación flexible, después de 1972, ha radicalizado en occi-

1 No concebimos sin embargo aquí a la comunidad como estado ideal anterior a la conformación de la sociedad jurídica o estado de derecho.

dente aquello que J. Baudrillard en *Cultura y Simulacro* advierte, a saber, la absoluta inestabilidad de las relaciones.

G. Rebok destaca el que Hegel abriera paso al desarrollo, en el siglo XX, de la categoría de *relación*; tal es que los estudios en fenomenología y estructuralismo han empleado esta noción con el objeto de situar al pensador en una esfera vinculante con la historia; sin embargo, en la era de la hiper-conectividad, el vínculo propicio entre las partes se ve condicionado por la estrategia generalizada de un poder cuyas disputas se resuelven por razón de velocidad y utilidad. Así, develamos cómo la categoría de *relación* se ve subsumida a una estrategia de dominación a todo nivel (macro-micro):

> Cuando los paracaidistas descendieron sobre Kosovo, ya se había logrado impedir que los beligerantes se mataran a tiros, pero la tarea de mantenerlos a distancia hizo que las fuerzas de la OTAN "cayeran del cielo" y se hicieran responsables de la caótica realidad reinante. Henry Kissinger, un analista sobrio y perceptivo y un gran maestro de la política entendida (de manera un poco anticuada) como el arte de lo posible, advirtió que sería un error volver a responsabilizarse de la recuperación de las tierras devastadas por los bombardeos.
>
> Ese plan, señala Kissinger, "corre el riesgo de convertirse en un compromiso eterno que provocará mayor involucramiento, y que nos hará ocupar el rol de gendarmes de una región llena de odio en la que tenemos pocos intereses estratégicos". El "involucramiento" es precisamente lo que desean impedir las guerras que pretenden "promover la globalización por otros medios". (Bauman, 2004, p. 200)

Z. Bauman describe la contradicción: la globalización precisa -para expandir su radio de acción-, desechar toda *relación* con el espacio, más radicalizar por otro lado su vínculo con el tiempo; pero ¿Qué tiempo? Ninguno, o bien Todo: la inmortalidad.

Las esferas hiper-modernas de dominio han de conservarse,

antes sí, por la licuación generalizada y violenta del espacio: desintegrada ya la tierra -y olvidada la intemperie-, se alza un mundo climatizado y artificial (shopping-mall o *cybermundo*, con Augé: no-lugares) en el que la instrumentalización es agradecida por los "utilizados/empleados" y apetecida por quienes son arrojados al límite.

Subsumida la categoría de *relación* a la pura actualidad, al *mero estar* de un tiempo indefinido, el vínculo del *Dasein* con el mundo y con los otros es hundido en la instantaneidad: hay *contactos*, *links, hipervínculos, toques*, pero no hay *involucramiento* de ninguna clase, y entonces la simetría: pues el *Dasein* en-el-mundo es, como el *infrahumano*, el Abraham de J. Schaar: "Separado de su familia, su nación y su religión nacional, deambula sin hogar, suelo, sociedad ni fe. Es el nómade sin amor ni arraigo" (Schaar, 1961, p. 174)

¿Y dónde se da la diferencia? El *Dasein* es efectivamente funcional a un poder que licua el espacio y el tiempo para reducirlos a nada: deambula ante el espectáculo desenfrenado de un mundo que a cada paso des-aparece, donde "los objetos cotidianos (no hablo de máquinas) proliferan, las necesidades se multiplican, la producción acelera su nacimiento y su muerte" (Baudrillard, 1969, p. 3); se trata de la nadería de toda nada.

Mundo sin *aferro* (religación) ni *relación* ni *referencias*: el *Dasein* pues no está-en-el-mundo, o bien, habita o naufraga o *navega* sin rumbo, indiferente, dispuesto a adquirir aquello que se le *da* (aún cuando fuera innecesario).

El *Dasein está* (o in-habita) *nihilizado* en un mundo *nihilizante*. El *infrahumano*, por su lado, está a-la-intemperie en-co-haber las cosas que a cada instante lo sepultan, en la tierra y sin mundo.

Dasein e infrahumano son nómades sin punto "firme e inmóvil"; ambos deambulan sin estado ni nación, separados entre sí por

una decisión terminante: habitar la tierra que se mueve o *gozar* del simulacro (dado), de un mundo sin dimensiones.

La violencia que ejerce el ahuecamiento del post-panoptismo desintegra la *vincularidad* del *Dasein* con el mundo, atomizando las formas de vida y los lenguajes posibles: la nihilización, en el siglo XXI, contribuye a la conformación de un *ego cogito* sin *pathós*, sin cuerpo ni afectividad.

El *Dasein* pierde la *intentio* y como sujeto cartesiano, circula día a día en medio de un mundo que no le pertenece, pero del cual pretende apropiarse. La velocidad con que la modernidad licua el espacio-tiempo es la que ejerce verdaderamente la mayor violencia contra toda forma de vida, porque des-afecta al hombre respecto de lo sagrado, de la naturaleza, de sí mismo y de los otros, quebrando entonces la relación entre *tener, ser y haber*.

Es por entonces que la velocidad del mundo no permite al hombre *tener* en absoluto cosa alguna: el útil que adquiere se deshace, o bien, ha de ser sustituido de inmediato por otro más sofisticado, pues todo es descartable (actualizable); tampoco el hombre puede *tener*-se a sí mismo, ya que la rapidez de las relaciones lo ob-ligan a la hipocresía, en espacios de trabajo que no tienen por fin la autorrealización, sino la posibilidad de aumentar el *consumo*.

No se conoce al amo. Tampoco se sabe del súbdito.

La situación adquiere gravedad cuando *lo dado* se muestra a sí y a los otros como lo que indefectiblemente *hay*. La expresión podría resultar terrorífica para A. De la Riega, pero no hemos de caer en malas interpretaciones: cuando cierta estructura es *dada*, es decir, se reifica, ésta es concebida inmediatamente por las partes como pre-jurídica y primaria; nada hay entonces que no pueda dejar de *darse*.

El mundo se *nihiliza* y el hombre es *nihilizado*: nada se tiene, lo que hay así *se da*; la burbuja se conserva y ahueca, más su con-

torno ha de engrosarse necesariamente: lo dado (*el* único mundo posible) enmascara el haber negándolo y el hombre enteramente se debe al donador.

1.3. Nihilización del hombre

La subsunción de la trama heideggeriana de útiles a una estructura de dominación férrea (panoptismo de M. Foucault), demuestra cómo el poder mercado-estatal ejercía violencia a través del control de medios productivos y de la explotación-enajenación discrecional del *Dasein*. Luego, aquellos expulsados definitivamente de toda esfera jurídico-técnica, habían de luchar por re-integrarse al régimen, o bien de destruirlo. La segunda vía era, en general, el medio más eficaz con que la *matriz* se conservaba a sí misma, pues el asesinato ritual de víctimas y victimarios, con R. Girard, rememoraba el contrato original.

El post-panoptismo ha determinado el retroceso del Estado y el destierro de un capitalismo cuyo fin atisbó la licuación del espacio-tiempo; la violencia ya no sólo implica la coerción estatal en pos de conservar el *status quo* de un régimen alienante, sino la desafección del *Dasein* respecto del mundo, o bien, la conservación del hombre en la nada de toda nada (nihilización): el mundo se torna sucesión en el instante de útiles innecesarios, *zapping* de contactos y banalidad.

Los hombres marchan desterrados en un mundo que a cada paso se ahueca; y por su lado, el *infrahumano* mira, bajo el cielo de los divinos y en la tierra de los mortales, la esfera que se cierra.

Es cierto, no obstante, que la transición desde el panoptismo al post-panoptismo de Z. Bauman no ha sido (ni lo es) un paso necesario, pues conviven aún en diversas regiones la coerción instrumentalista-estatal que emplea medios violentos (pobreza-criminalidad) para su conservación, y la licuación del espacio-tiempo de un

capitalismo que ahueca e *impone* un *cybermundo* inmunizado[2]. En cada caso, el hombre se ve nihilizado y en deuda (culpable), por un mecanismo de reducción que lo somete al agradecimiento, o por un movimiento de licuefacción que lo des-afecta del mundo: el ser-en-el-mundo o ser-en-esferas habita más bien en una cárcel (significativa, por cierto), sin barrotes; el mundo del *Dasein*, su habitáculo artificial, se asemeja a la tierra del infrahumano: nada es seguro allí, todo es incierto; más algo es radicalmente distinto: el mundo *se da*, y *siendo-dado*, el *Dasein* puede recibirlo o rechazarlo: lo que *se da* es ser, es tiempo: se dan "valores, normas, roles y medios", en definitiva, se fundamenta una existencia que el donatario *desea*[3].

Las puertas de la cárcel-laberinto (*dado*) están abiertas.

Empero, nadie escapa de la radical violencia del *haber*, de la intemperie.

El fin de la *matriz capitalista* en la era del post-panoptismo no es ya vigilar ni castigar (únicamente): es seducir, (mujer seductora): "hacerse apariencia para introducir el desconcierto en las apariencias" (Baudrillard, 1981, p. 95) y ser luego sacrificada.

La seducción (desafío) del post-panoptismo rompe con todo contrato y arroja al seducido al enloquecimiento, ob-ligándolo a exterminar (agotar el deseo), en ritual sacrificio a quien seduce; tal estrategia es precisamente, un mecanismo de nihilización, pues:

> El seductor tiene como vocación exterminar esta fuerza sobrenatural de la mujer o de la joven con una maniobra deliberada que igualará o superará la otra, que contrarrestará con una fuerza artificial igual o superior la fuerza natural a la cual, contra todas las apariencias que hacen de él el seductor, ha sucumbido desde el principio. La orientación del seductor, su voluntad, su estrategia,

2 Es el caso de aquellos países de tendencia política caudillista-populista y simultáneo ahuecamiento del mundo,

3 Ya A. De la Riega advierte acerca de la diferencia reductiva-nihilizante entre fundamento y fundamentado.

> responden para conjurarla a la predestinación graciosa y seductora de la joven, tanto más poderosa cuanto que es inconsciente.
>
> La última palabra no puede dejarse a la naturaleza: ése es el objetivo fundamental. Es necesario que esta gracia excepcional, innata, inmoral como una parte maldita, sea sacrificada e inmolada por la maniobra del seductor, que va a traerle con una táctica hábil hasta el abandono erótico, donde ella dejará de ser fuerza de seducción, es decir, una fuerza peligrosa.
>
> Así, el seductor no es nada, todo el origen de la seducción reside en la joven. (…) La seducción calculada es el espejo de la seducción natural, se alimenta de ella como fuente, pero es para exterminarla mejor (Baudrillard, 1981, p. 91).

Si el panoptismo (y en la concepción de Z. Bauman, también el post-panoptismo) forzaba el sacrificio de *víctimas sustitutas* para rememorar el contrato fundacional y conservarse, desde nuestra perspectiva, el post-panoptismo, a través de una estrategia de seducción acompañada, con J. Baudrillard, por el desafío, tiene por objeto desintegrar todo contrato: "El desafío pone fin a todo contrato, a todo cambio regulado por la ley (ley de naturaleza o ley del valor) y lo sustituye por un pacto altamente convencional, altamente ritualizado, la obligación incesante de responder y de mejorar, la apuesta dominada por una regla del juego fundamental y medida según su propio ritmo". (Baudrillard, 1981, p. 78)

Así, es evidente que la *matriz capitalista*, en el siglo XXI, desterrada en la licuefacción constante del espacio-tiempo y sumida en el *cybermundo*, seduce para ser sacrificada, y con su juego de apariencias insubstanciales (publicidad = signos, discursos, *marketing*), someter.

Las puertas de la cárcel-laberinto están abiertas ¡ahí, el mundo!, donde Asterión exclama ser asesinado (tentación). O bien, cabe

referir que la *matriz* oculta la pasmosa (*tremens et fascinans*) escena de Yocasta seduciendo a Edipo.

Yace el infrahumano en la tierra, y el pobre que rechaza la intemperie con maderas y zinc.

El uno desmundado, el otro, sin tierra, seducido y arrojado.

RESUMEN CURRICULAR

Fernando Proto Gutiérrez: Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador y Licenciado en Gestión de las Instituciones Educativas por Interamericana. Es Investigador de la Universidad Abierta. Docente V en el Programa de Incentivos a Docentes Investigadores de las Universidades Nacionales (Argentina).

Bibliografía

Arendt, H (2006) *Sobre la violencia.* Madrid: Alianza Editorial

Baudrillard, J (1969) *El sistema de los objetos.* México: Siglo XXI

Baudrillard, J (1981) *De la seducción.* Madrid: EDICIONES CÁTEDRA

Bauman, Z (2004) *La Modernidad Líquida.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Benjamin, W (1995) *Para una crítica de la violencia.* Buenos Aires: Editorial Leviatán

Borges, J.L (1980) *Nueva Antología personal.* Barcelona: Bruguera

Blake, W (2000) *Cantos de la Experiencia.* Barcelona: Editorial Astri

De la Riega, A (1979) *Conocimiento, violencia y culpa.* Buenos Aires: PAIDOS

Del Percio (2000) *Tiempost Modernos.* Buenos Aires: Grupo Editor Altamira

Foucault, M (2003) *Vigilar y Castigar.* Buenos Aires: Siglo XXI

Forrester V (1999) *The economic horror.* Cambridge: *Blackwell*

Heidegger, M (1995) *Caminos de Bosque.* Madrid: ALIANZA UNIVERSIDAD

Heidegger, M (s/d) *Ser y Tiempo.* Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

Horowitz, H (1969) *La nueva sociología II.* Buenos Aires: Amorrortu editores

Kirk & Raven (1987) *Los filósofos presocráticos.* Madrid: Editorial Gredos

Marion, J-L (2002) *Being given.* California: Standford University Press

Schaar, J (1961) *Escape from authority.* New York: BASIC BOOKS

Sloterdijk, P (2003) *Esferas I.* Madrid: Ediciones Siruela

Aproximaciones de la narrativa descolonizadora de los pueblos indígenas en movimiento en Nuestra América[1]

Eduardo Andrés Sandoval Forero

José Javier Capera Figueroa

In memoria del amigo y maestro Immanuel Maurice Wallerstein

(Nueva York, 1930- 2019)

Introducción

Las luchas socioculturales gestadas desde los grupos de abajo, a fines con consignas como la defensa de la vida, la tierra y el territorio, simboliza una dimensión epistémica acorde al pensamiento crítico descolonial, anti-sistémico y subalterno, el cual opta por asumir un sentido esperanzador de la realidad en la que co-existen. La resistencia espiritual, popular y ancestral que han liderado los pueblos indígenas por más de cinco siglos, es la muestra por apostar/insistir por otros mundos posibles en donde se pueda hacer peso a la compleja crisis contemporánea y al pensamiento impuesto desde los grupos hegemónicos, puesto que desconocen las necesidades,

1 Este artículo de investigación hace parte del proyecto denominado "*Discursos sobre la descolonización en Nuestra América*" a cargo de la Red Constructores de Paz Latinoamericana, El Fondo Publicaciones LISYL Revista Ontosemiótica, adscrita al Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias de la Universidad de Los Andes-Venezuela (ULA-LISYL), la Red de Pensamiento Decolonial (Capítulo Latinoamericano y Francés). Se agradece la corrección y revisión de estilo de la literata Indira Enríquez.

demandas y sentires reales de las comunidades en su diario vivir.

La disputa caracterizada por hacer peso a las democracias de derecha y los procesos políticos, impulsados por grupúsculos cimentados en el poder político hegemónico, es la travesía propia de un sentipensante, enfocado a constituir una lucha popular que permita y sirva de escenario para la generación de grietas epistémicas/reales sobre la perspectiva normativa/tradicional de un gobierno basado en una democracia procedimental/liberal en sus distintas dimensiones económicas, políticas, sociales y gubernamentales (Márquez Fernández, 2018).

La dinámica de politizar la política desde abajo que manifiestan los pueblos originarios a lo largo de Nuestra América, refleja un punto de inflexión que intenta cuestionar los esquemas genéricos que pre-existen en un tipo de democracia moderna/capitalista, la cual se caracteriza por generar una división radical de los poderes públicos, la des-configuración de los mecanismos de co-participación y la regularización de la acción política del ciudadano en la esfera pública/privada (Sandoval & Capera, 2018).

El discurso y la movilización de asumir una postura crítica contestaría desde la resistencia popular y territorial por parte de los pueblos indígenas en Nuestra América, ha sido elocuente, entre ellos el movimiento Zapatista en México, los Mapuche en Chile, los indígenas del Cauca/Amazonia en Colombia y los pueblos originarios amazónicos en Venezuela. Son la evidencia de una praxis descolonizadora que pretende cuestionar desde adentro y abajo, aquellas estructuras políticas –institucionales, que desconocen las luchas, manifestaciones y reclamos en sus territorios, a su vez debaten con la retórica de instrumentalizar la discursividad indígena en función de los intereses privados de los partidos políticos, los gobiernos de turno y las élites que promueve un modelo económico-político propio del extractivismo y el epistemicidio moderno/colonial, que fragmentan la ontología del sujeto indígena que proviene

de sus raíces/venas al interior de los movimientos originarios desde los territorios (Zibechi, 2007).

La disputa por seguir re-existiendo a las formas de re-colonización impuesta desde arriba, que sirve como dispositivos de violencia al ser articulados bajo la dinámica de la modernidad/colonialidad, responde al panorama de lucha que enfrentan los pueblos indígenas encaminado a constituir una lógica alternativa que apuesta por ir más allá de los modelos, esquemas y narrativas oficiales propias de la colonialidad del poder, así pues toma fuerza la crítica desde abajo que emiten los movimientos originarios en Nuestra América, cuando denuncian que viven un momento en donde los gobiernos, a través de los proyectos de muerte atacan y des-articulan los tejidos socioculturales que posibilitan su existencia como sujetos en comunidad. Sin embargo, dicha situación responde a una praxis subalterna que cuestiona y opta por una realidad en donde:

> Es necesario ir más allá de una estructura pura del poder donde el uso de éste u otro poder, están al servicio del ejercicio legal del poder, y no al servicio humanitario en su condición de acto de transformación, renovación, innovación, de todo aquello que se encuentra contenido en la realidad autónoma de las relaciones sociales entre seres sociales. (Márquez Fernández, 201, p.70)

Al mismo tiempo, el sentido de la narrativa y praxis descolonizadoras consiste en reconocer la importancia de las autonomías territoriales, al ser un ejercicio popular que implica un debate radical contra las formas modernas/colonizadas de asumir el discurso colonialista de los nacionalismos, dado que concibe una mirada alternativa sobre un panorama de la racionalidad privada y los intereses individualistas de la sociedad civil instrumentalizada; por el contrario, reside en lograr establecer mecanismos/modos de supervivencia en medio de un sistema privado, mafioso y criminal que ha puesto a los pueblos indígenas como enemigos del discurso oficialista de la soberanía, la nación y la propiedad privada/pública estatal/empresarial entre otros (Sandoval, 2016).

La querella contra las formas de dominación y explotación germinadas desde arriba, se constituye en el instintivo de un proyecto alternativo que promueve otra visión de concebir la política, lo político y las instituciones. Por una parte, la praxis ético-política de los movimientos indígenas, que apuestan por generar una fractura al interior de las estructuras modernas gubernamentales, las cuales basan su conocimiento bajo la racionalidad instrumental funcional a la narrativa del sistema mundo-capitalista (Zibechi, 2019). Por otra parte, se sitúan en una realidad que va en contra-vía de los sentires, las emociones y los pensamientos populares que manifiestan los pueblos, conducentes a pre-existir discursos autónomos propios como la defensa de la vida, el territorio y la co-existencia por otros escenarios que hagan resistencia a la barbarie de la *hidra* capitalista (Esteva, 1999).

El sentido de ir a contra-vía de la historia oficial/ de los vencedores, representa un punto de enunciación en donde los movimientos indígenas en Nuestra América han insistido en el devenir de la narrativa histórica, poniendo el dedo en la llaga abierta/herida que significa un ejercicio de resistencia ancestral y popular desde abajo, la cual consiste en ir más allá del patrón de la modernidad/ colonialidad que establece un modelo democrático en función de los intereses privados/normativos de los grupos hegemónicos (Alonso, 2013).

La lógica de resistencia, consiste en apostar por una narrativa des-colonizadora, la cual enlaza conocer los territorios desde a-dentro para así concebir un espacio concreto y pragmático de incidencia social, que sirva como insumo por impulsar otro tipo de historia que supere la versión-oficial, puesto que ha servido como instrumento de control por parte de los actores hegemónicos, así pues, emerge la necesidad de instituir un camino en donde sea posible una palabra mayor que exprese el otro "lugar" de la historia popular de los pueblos en movimiento (Márquez-Fernández & Díaz, 2008). Parte de esta situación motiva la construcción de un escenario intercultural,

en donde:

> La ecología de saberes es una profundización de la investigación-acción. Es algo que implica una revolución epistemológica […] Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la universidad produce y los saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental, etc.) que circulan en la sociedad. (Santo, 2004, p.69)

En efecto, la capacidad de movilización socio-cultural de los pueblos indígenas, se ha convertido en un motor que ha facilitado la convergencia de actores, fuerzas y grupos tanto en la dimensión externa/interna, que ven de forma coherente las manifestaciones, consignas y demandas por re-significar otra realidad, que haga peso a la crisis civilizatoria, el patrón de consumo – individualista y las estructuras privadas enfocada a instrumentalizar la causa indígena al servicio de los grupos dominantes. Una muestra de esta situación, se puede vislumbrar cuando

> La democracia es uno más de los despojos. Desde México los zapatistas han venido denunciando el cúmulo de despojos que sufren los de abajo. En septiembre sus señalamientos han sido más apremiantes. Han señalado que en el sur la lucha de los pueblos en defensa de sus territorios en contra de los caciques y empresas se disuelve con la lucha por la seguridad y la justicia en contra de las bandas de la delincuencia organizada relacionada con la clase política. En occidente de México los pueblos deben luchar contra los malos gobiernos y el crimen organizado. Una lucha irrenunciable ha sido la de la madre tierra. En el norte del país persisten las luchas por el reconocimiento de los territorios de los pueblos frente a las amenazas mineras, despojos agrarios, robo de recursos naturales. (Alonso, 2018. p. 335)

Así pues, la apuesta por concebir un ambiente en donde se pueda subvertir el imaginario del egoísmo/individualismo y la competitividad e inferioridad, es la demostración de problemáticas como

la indiofobia, el racismo y la discriminación de raza, género, espiritualidad y cosmogonía, entre otras. Todas ellas son expresiones de una serie de problemáticas sistémicas que se convierten en las circunstancias existenciales que manifiestan los pueblos indígenas debido a que permiten contemplar un escenario de resistencia/lucha subalterna propia de los movimientos originarios en Nuestra América desde sus espacios de enunciación político-popular.

La narrativa descolonizadora de los pueblos indígenas en movimiento

La sociedad post-industrial subsumida en la dinámica de la modernidad – capitalista –colonial de nuestra época, se caracteriza por vivir una de las peores crisis que haya conocido la historia de la humanidad. Los análisis provenientes de disciplinas como la geografía, las ciencias ambientales, la sociología y la ciencia política, entre otras; demuestran el des-equilibrio sistémicos que existe entre la sociedad de consumo, la producción y la limitación de los bienes naturales en el marco de "garantizar" la continuidad de dichos modos/esquemas de vivir al interior de la sociedad neoliberal.

Parte de esta crisis no solamente se presenta en la naturaleza, sino en la complejidad de los procesos socio-políticos, los cuales se encuentran mediados por instituciones políticas que no tienen un referente de legitimidad, por el contrario, soportan su peso en la capacidad estatal, la pésima distribución de los capitales en la economía neoliberal y el despojo de los bienes naturales al servicio de las empresas transnacionales que vulneran cualquier principio de autodeterminación/soberanía popular y territorial (Márquez-Fernández, 2008).

De esta forma, toma sentido la importancia de promover estrategias que hagan peso a la racionalidad estatal capitalista, basada en controlar las diversidades de intereses, conflictos y demandas que

se constituyen en la vida ciudadana, puesto que es la muestra de la racionalidad instrumental/colonial estatista, que intenta acaparar todos los espacios de la esfera pública/privada del sujeto, lo que promueve una restricción de las libertades, derechos y nociones del sujeto en su dimensión personal y comunitaria sobre los procesos socio-políticos de existencia societal, en donde la noción sobre

> El tejido social es mucho más diverso y diferencial que los plexos normativos de la juridicidad de las normas. La vida social puede desde su incertidumbre surcar y transversar las estructuras del orden teórico del poder y resignificar los sentidos de su interpretación material y existencial. Se trata de establecer el alcance con el que el poder de la democracia puede lograr las correlaciones de equidad y justicia entre el Estado y la ciudadanía, pues, el fin es la coexistencia en un sistema de relaciones de fuerzas que deben permanentemente conciliar conflictos e intereses. (Márquez Fernández, 2018, p.58)

Dicha situación descrita, refleja la evidencia de los modelos, esquemas y políticas estatales, las cuales no logran ofrecer soluciones inmediatas y profundas al conjunto de demandas/necesidades de la ciudadanía. En este sentido, la pérdida de los espacios que garanticen los derechos humanos, las libertades políticas y la autonomía del sujeto en su espacio íntimo, cotidiano y comunitario, se instituye como el reflejo de la incapacidad genérica de los gobiernos, que no logran llenar/cimentar los vacíos que configuran la democracia en el plano gubernamental, así pues, aparecen las denuncias y actos de resistencia ético-política de la ciudadanía que expresan un sentipensar orientado por concebir otra realidad desde abajo y con los territorios, es decir una experiencia sentipensante con la tierra y las comunidades (Escobar, 2014).

Las denuncias realizadas en las últimas décadas el siglo XX son la muestra de los motivos que impulsan las movilizaciones populares, los actos simbólicos de rebeldía y el cuestionamiento de los pueblos originarios sobre la realidad caótica, violenta y volátil que

viven las comunidades en sus espacios de existencia. Precisamente, la tarea de cuestionar modelos, como el actual minero-energético-petrolero-gasíferos, se convierte en una de las luchas constantes que esgrimen los pueblos que denuncian la expropiación de sus tierras, ya que están despojadas a la razón privada de las empresas trasnacionales en su mayoría, un factor que demuestra las violencias sistémicas que impone el Estado sobre los tejidos populares de los movimientos al interior de sus venas/raíces ancestrales.

De esto modo, una muestra de esa forma de articular teoría y realidad desde una concepción descolonial, consiste en el

> Diálogo de saberes que en la investigación de etnografía para los conflictos y la paz (Etnopaz) y de la Investigación Acción Intercultural (IAI), permiten construir corpus teóricos que comprendan las vivencias y las experiencias sociales de los conflictos, las violencias y las paces en espacios, tiempos y con poblaciones específicas para realizar transformaciones colectivas de las condiciones adversas a la dignidad humana. (Sandoval, 2018, p.8)

La crítica de los pueblos indígenas en movimiento se convierte en un escenario público, que permite la aparición de temas negados como ejes de discusión política: el despojo de los territorios, la violencia paramilitar y los gobiernos montados en la cortina del narco-estado por parte del capitalismo/colonialista y voraz, el cual establece el monopolio de la violencia física, simbólica, territorial y estatal, la cual se encarga de des-configurar y atacar de forma directa las raíces/acciones de los movimientos indígenas en sus regiones.

Tal situación es la muestra de un panorama caracterizado por una globalización capitalista colonial de corte neoliberal que además de acumular capital vía el despojo de los territorios de las poblaciones indígenas, afros y campesinas, los segrega social y culturalmente, teniendo en su contraparte luchas y resistencias por la defensa de la vida y la autonomía por decidir/apostar por hacer de forma colectiva los sentires de los pueblos en sus territorios, que

resultan ser la evidencia por constituir una realidad pensada desde abajo en consonancia con las demandas de los grupos subalternos.

La articulación de sentimientos, acciones y palabras que denuncian los horrores de la violencia, la guerra y la persecución sobre los y las líderes que configuran los movimientos en sus lugares de enunciación, hace parte de la narrativa descolonizadora, que basa su acción política en poner en jaque la lógica de las instituciones mafiosas que están fundadas en el Estado-moderno/colonialista, que promueve una noción de universalizar/homogenizar/ totalizar los procesos de participación, deliberación y crítica por parte del sujeto en los espacios públicos. En este contexto,

> El sentido político de la interculturalidad crítica, al ser la respuesta que los pueblos indígenas y otros conjuntos sociales y culturales vienen construyendo para afrontar la globalización económica, cultural y simbólica de la política neoliberal que busca reconfigurar la hegemonía del sistema capitalista mediante el "diálogo intercultural", dejando intactas las bases estructurales, socioeconómicas y culturales que generan las desigualdades sociales y étnicas, es decir que la matriz capitalista y colonial del sistema se mantiene intacta. (Sandoval, 2018, p.41)

El sentido de promover acciones de movilización popular que sirvan como eje dinamizador de la democracia desde abajo, se constituye en un escenario político que pretende ir más allá de las estructuras monolíticas inmersas en el poder colonial, aquí toman relevancia las denuncias por asumir otros modelos que no pretenden ser normalizados/legalizados por parte de los intereses del Estado moderno/capitalista. La razón radica, en validar la apuesta subalterna por otros medios alternativos que sirven como plataforma para superar el velo de la institucionalidad, la modernidad y los *estatus quo* del poder político corrupto/mafioso de los actores hegemónicos.

La constitución de grupos de resistencia, devela la praxis de liberación que generan la lógica de la subalternidad en la esfera pú-

blica. La firmeza política activa y colectiva de los pueblos indígenas en sus territorios, se configura como una experiencia por establecer otros mundos posibles y necesarios, los cuales no se encuentran pensados desde la racionalidad privada del capital y los intereses encajados en las directrices de la colonialidad del poder (Capera, 2019). Por el contrario, la apuesta por asumir un proceso político horizontal donde el sujeto sea legitimado como un actor político que tiene derecho a participar y modular la realidad desde su sentir colectivo de los integrantes, constituye la muestra por impulsar una política de la liberación y la descolonización sobre los cimentos modernos/coloniales propios de nuestros tiempos.

De esta manera, principios como la igualdad, la equidad y la libertad responden a los mínimos criterios que exige una democracia pensada desde el pueblo, aunque en la realidad es una cortina de humo promovida por los grupos hegemónicos, que han hecho del Estado capitalista y la economía neoliberal un proyecto de violencia, guerra y miseria a cargo de las directrices que configuran los ordenamientos transnacionales que apuesta por replegar los esquemas, modelos y lineamientos de las instituciones financieras internacionales (IFI), las cuales se caracterizan por implementar un modelo a gran escala en el orden de las economías minero-energéticas de corte extractivistas (Santos, 2004). Parte de esta perspectiva se confronta en la disputa con los pueblos indígenas en movimiento que ponen en jaque la noción de la recolonización desde arriba, a partir del ordenamiento político-territorial de un gobierno racista, discriminador y colonialista.

Según lo expuesto por Dávalos (2005) y Sandoval (2018), el rol histórico de los movimientos indígenas en Nuestra América desde la década de los noventa, reveló una serie de denuncias que dinamizaron los debates internos sobre la concepción de la democracia. Una muestra de la capacidad de asumir discusiones alternas sobre la visión de una forma de gobierno normativa, procedimental y estructural, lo que responde a la necesidad de establecer una eclosión

de temáticas orientadas a re-vitalizar el interés por democratizar la democracia desde los actores políticos, los sujetos sociales y los colectivos, entre otros.

Dicho proceso de oxigenación de la democracia, permitió comprender escenarios que lideraron los pueblos indígenas al despertar debates negados por los grupúsculos de poder moderno/coloniales, inmersos en las universidades que juegan bajo los intereses del capitalismo –cognitivo. Parte de estas discusiones, responde a temas como la interculturalidad, el buen vivir, el post-desarrollo, la descolonialidad, la decolonialidad y las epistemologías del sur, entre otros; los cuales representan los ejes teórico-conceptuales que sirven como antecedentes por descolonizar los centros educativos y cuestionar las contradicciones del tipo de ciencia, técnica, tecnología y educación que imparten los sectores hegemónicos en las distintas naciones colonialistas de Nuestra América.

La emergencia de la movilización social, la toma de tierras y los actos de resistencia política en las diversas plazas públicas, se convirtieron en un escenario que los líderes/as indígenas tomaron como bandera para denunciar de forma categórica los abusos/violencias de las que han sido víctima por parte de los gobiernos locales y nacionales. Tal como sucede con el manifiesto, promulgado por los pueblos zapatistas contra la hidra capitalista y los proyectos de muerte que pasan por encima de las cuestiones/acciones autonómicas de las comunidades bajo el sendero del buen vivir y la defensa de la dignidad humana desde y con los territorios (Sandoval & Capera, 2017).

Parte de estos escenarios, sirve como antecedentes para conseguir comprender los puntos de inflexión sobre las democracias y los modelos normativos de carácter moderno/coloniales, al mismo tiempo, sirven como insumos para comprender la dimensión de la crisis sistémica de las violencias, el despojo y la pobreza que imponen los grupos hegemónicos al interior de las estructuras estatales

del momento. Así pues, la descolonialidad como espacio epistémico del sur en articulación con la praxis del movimiento indígena, se representa en cinco enunciados en particular:

1) La grieta a las perspectivas epistémicas, conceptuales y metodológicas de hacer ciencia por ciencia, es decir, una visión de la vida que simboliza una forma alternativa, horizontal y dialógica de establecer una interacción con los sujetos al interior de sus experiencias en comunidad.

2) La de(s)colonialidad, se constituyen en un referente epistémico del sur, que apuesta por reconocer los procesos invisibilizados a lo largo de la historia con el fin de darle sentido y reconocimiento a las luchas/resistencias de los grupos de abajo, aquellos que interpelan los modelos, formas y esquemas propias de la modernidad/colonialidad.

3) Las experiencias de movilización, manifestación y revolución popular de los pueblos indígenas, devienen como el reflejo de un pensamiento descolonial que van en contravía a la noción de recolonización que imponen los grupos hegemónicos. En este caso, consiste en legitimar las expresiones socioculturales de los pueblos en el marco de la deliberación y la ruptura con un pensamiento eurocéntrico propio de la modernidad – capitalista.

4) La narrativa de la descolonización parte de proponer discusiones negadas por los grupos hegemónicos en distintos frentes de la realidad social. Aquí toman fuerza perspectivas como la interculturalidad crítica, la subalternidad y las metodologías horizontales en aquellos espacios epistémicos que rompen con la objetivación del sujeto, dándole paso a la inter-locución que pretende incidir en la transformación social desde los territorios.

5) Por último, los discursos de la descolonización están basados en un diálogo inter-disciplinario que rompen con las disciplinas arcaicas/positivistas que desconocen/des- valorizan los conocimientos

que hacen uso de las metodologías mixtas/descolonizadoras desde una dimensión horizontal, siendo un factor que intenta romper con las formas clásicas de investigar, comprometiendo al investigador con las luchas de los pueblos y movimientos subalternos, puesto que logran así incorporar temas como las epistemologías/ontologías indígenas y decoloniales en Nuestra América (Walsh, 2012).

El sendero de movilizaciones populares que han impulsado los pueblos originarios sirven como insumos para hacer grietas al capitalismo y los esquemas neoliberalizados al interior de las estructuras modernas/coloniales. Parte de este desafío radica en la localización del movimiento indígena en Nuestra América, el cual rompe con dicha visión de algunas izquierdas funcionales a los partidos, grupos y actores políticos "progresistas", tal como sucede en Ecuador, Venezuela, Bolivia y México, donde los pueblos señalan las formas de opresión/violencia que ejercen dichos gobiernos sobre la auto-determinación de sus territorios y espacios de convivencia. Esto implica una serie de divergencias sobre las discusiones propias de las políticas neoliberales, las reformas estructurales y la enajenación de los intereses públicos de los de abajo, dado que la discusión contemporánea, radica en superar los procesos de exclusión, despojo y polarización que viven los pueblos originaros en sus comunidades y territorios, al ser víctimas de un mal desarrollo/neoliberal.

La presencia subalterna de los movimientos indígenas en Nuestra América, se convirtió en un antecedente que logró posicionar otra narrativa sobre temas como la participación política, la lucha social y los temas socio-territoriales, asimismo, sirvió como un sujeto colectivo que problematiza aspectos internos/externos de la agenda política/pública, la noción de las identidades y la re-distribución de los capitales, esquemas y espacios de deliberación, la resistencia cívico-popular de colectivos, organizaciones y actores que comparten las denuncias, consignas y estrategias de los pueblos indígenas enfocados al derecho por un buen vivir en comunidad.

La narrativa descolonizadora parte de cuestionar el patrón de la modernidad/colonialidad, aquellas que están sustentadas en sus modos, esquemas y modelos desde la racionalidad privada de los actores, al mismo tiempo, propone la posibilidad de asumir un compromiso ético-político que haga eco en la justicia, la paz, la democracia popular y el reconocimiento como per-locutor a los actores subalternos, aquellos que al interior de la sociedad asumen un rol de divergencia frente a las corrientes normativas propias del colonialismo interno.

Por tal motivo, el ambiente de denuncia constante de los pueblos indígenas en movimiento se encuentra situado en lograr superar la imposición de los gobiernos neoliberales y las élites sumidas en los medios de producción, aquellos que pretenden concebir una orden a partir del interés privado e individualista de los de arriba, lo que denota un papel de los pueblos indígenas por asumir un posicionamiento ético- político enmarcado por las causas subalternas, que denuncian y sirven como plataforma para los grupos excluidos de nuestro tiempo.

La narrativa de la descolonización a cargo de los movimientos indígenas en Nuestra América, también pretende dar un giro sobre las relaciones sociales basadas en la violencia, la destrucción y la universalización de un conocimiento occidental. La otra cara de la lucha, consiste en superar la matriz epistemológica propia del pensamiento liberal, procedimental y colonialista que ve a los pueblos indígenas como objetos y ciudadanos de tercera categoría, es decir, que no son actores políticos dignos para establecer un interlocutor en el marco de la deliberación, participación y crítica- propositiva por subvertir los esquemas impuestos desde arriba.

Los espacios políticos y populares que han ganado los pueblos indígenas en la región, puede ser analizado de la siguiente forma:

1) La emergencia de una praxis de la liberación que irrumpe contra

las acciones lineales, verticales y privadas que imponen los grupos hegemónicos, ganando un espacio por desplazar la noción imperativa de arriba para dar paso a una ecología de prácticas, emociones y saberes propios de una ontología indígena.

2) La capacidad de generar y conseguir articular fuerzas socioculturales diversas, encargadas de fortalecer las venas/raíces de los pueblos indígenas en sus territorios, aquí toma sentido la fuerte discusión intercultural/plural que han realizado los pueblos indígenas con otros actores de la sociedad civil, en donde se logra reconocer o legitimar la narrativa de los pueblos y su senti-pensar como una denuncia ante la opresión, el desconocimiento y el olvido del poder político institucional.

3) La convergencia de fuerzas, elementos y aspectos en común que permiten reconocer la vitalidad de las propuestas de los movimientos indígenas, al momento de interpretar de forma adecuada la actual crisis civilizatoria y cuestionar los modelos monolíticos, privados y coloniales de una democracia utilizada por los grupos hegemónicos.

4) Por último, la generación de espacios políticos en la esfera pública a partir de las demandas, luchas y resistencias por parte de los grupos subalternos, los cuales co-participan de las peticiones realizadas por los movimientos indígenas en el territorio al momento de trazar debates como son el proyecto autonómico, las formas de autoorganización horizontal y los esquemas contra-hegemónicos que hacen contra-peso a la lógica de privatización, despojo y violencia de los territorios indígenas por parte del Estado capitalista neoliberal y de compañías trasnacionales. Estos tejidos de lucha indígenas y populares, se instituyen en un referente de re-significar los valores, las tradiciones y la cosmovisión del sujeto colectivo indígena en condición propia de una grieta que denota la subalternidad de los pueblos.

Rebeldía y resistencia de los pueblos indígenas en movimiento

Los movimientos indígenas en Nuestra América han servido como sujetos políticos colectivos, encargados de cuestionar los modelos tradicionales de la democracia capitalista, dando la oportunidad de plantear giros y nuevos cambios que distan de forma radical de aquellos movimientos sociales "antiguos" (estudiantiles, sindicales, ecológicos y urbanos, entre otros). Parte de esta praxis política de los pueblos originarios, representa un punto de enunciación crítico que diverge de la narrativa monolítica que contribuye en asumir un rol pasivo, a modo de respuesta frente a las demandas cívicas por parte del Estado.

Por el contrario, los movimientos indígenas generan discusiones renovadas al interior de la esfera pública, poniendo en jaque las teorías, métodos y metodologías tradicionales encargadas de explicar/analizar la realidad social desde una perspectiva propia de la colonialidad del saber. La brecha construida por las comunidades originarias en sus territorios, implicó cuestionar el modelo de dominación neoliberal y la dinámica del Estado –corporativo, es decir, aquellas estructuras encargadas de despojar los bienes comunales y desmembrar los tejidos socioculturales de los sujetos en los territorios.

La narrativa política promovida por los pueblos indígenas en Nuestra América, logró posicionar debates polémicos de larga duración en los diversos espacios, movimientos, círculos y organizaciones en el Sur Global, las cuales comparten de modo pro-activo las luchas sociales/populares por descolonizar, re-existir y construir otras realidades desde abajo. Así pues, discusiones como las epistemologías de la tierra, indígenas y del territorio hacen parte de los discursos contrahegemónicos que ponen en jaque los métodos, metodologías y teorías eurocéntricas que se encargaron de imponer el *post-positivismo* de forma vehemente en las distintas disciplinas de las ciencias sociales en la región. En este sentido, la descolonización es un proceso y práctica del pensar y del hacer de las estructuras materiales y simbólicas de la modernidad capitalista colonial.

En este sentido, comienzan a generar diversas interpretaciones que asumen un sentido crítico y alternativa sobre la realidad, para así impulsar grietas a los esquemas monolíticos de hacer ciencia desde la racionalidad moderna/colonial, es decir, que la lucha de los pueblos indígenas no sólo se queda en una praxis política por ampliar la esfera pública de participación, deliberación y construcción de consensos/disensos desde la dimensión horizontal, sino que diversifica los análisis orientados a constituir procesos sociales, económicos, políticos, espirituales y culturales de elaboración de conocimiento de modo co-laborativo, horizontal y dialógico entre los sujetos y las comunidades.

La lucha por superar el colonialismo interno inmerso en los pueblos, comunidades y territorios sometidos al patrón de la modernidad/colonialidad que se instituyó en un referente que superpuso la dimensión vertical, moderna y privada del conocimiento, lo que implicó hacer ciencia desde las directrices de los discursos del pensamiento conservadores, crítico eurocéntricos y positivistas, el cual responde a una temporalidad/espacialidad propia de la década de los ochenta, generó la emergencia pluralista de las luchas populares y subalternas del movimiento indígena en Nuestra América, despertó una corriente que apostó por otro tipo de pensamiento crítico descolonial, el cual estuviera comprometido con el sentipensar de los sujetos, las comunidades y los actores en sus territorios.

El sentido comunitario e intercultural crítico de fortalecer los tejidos sociales en las comunidades a través de un trabajo de base y popular, es el reflejo de un proceso de disrupción frente a la forma tradicional de hacer política desde las esferas estatales, por el contrario, la apuesta de los movimientos indígenas resultó ser un acuerdo de palabras y acción desde los territorios, buscando así hacer frente a los mecanismos, medios y dispositivos de despojo, criminalización y violencia que históricamente han re-producido los grupos hegemónicos en consonancia con los intereses del sistema mundo- capitalista.

La insurgencia indígena representó un espacio en contravía de las narrativas oficiales que los gobiernos impulsaron a través de los modelos indigenistas, ya que dicha forma de hacer política desde arriba se enfoca en desvirtuar y des-articular los procesos comunitarios y los entramados populares que han tenido gran parte de las comunidades originarias en sus territorios, lo que responde, a una perspectiva en donde

> Podemos dimensionar que la teoría crítica es más que la "objetividad", es también subjetividad y la teorización tiene relación directa con la condición humana de inconformarse e indignarse ante lo injusto. Esta perspectiva de pensamiento crítico forma parte de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias que propone Boaventura de Sousa a partir de las cuales se construyen epistemologías del Sur, estableciendo distancia con la teoría crítica eurocéntrica. (Sandoval, 2018, p.21-22)

Por tal razón, la lógica gubernamental de proponer subsidios/subvenciones, crear comisiones oficiales y establecer acuerdos/pactos que en su mayor parte nunca se cumplieron, es la muestra de las estratégicas de antigua data que los gobiernos usaron para manipular los intereses reales de las comunidades, a su vez, lograr permear los bienes colectivos dándole cabida a la compra, venta y manejo de los liderazgos populares e indígenas en los territorios.

La constante disputa por asumir otro modelo de relaciones políticas que estén basadas en los principios colectivos de la autonomía, simboliza uno de los referentes de lucha que los pueblos indígenas han utilizado para hacer contra-peso a la barbarie del capitalismo y la hidra de la destrucción en sus comunidades. Al mismo tiempo, las movilizaciones sociales que lograron derribar gobiernos en Ecuador, Argentina, Paraguay, Perú y Brasil, pusieron en tela de juicio las formas de corrupción estatista/sistémica por parte de regímenes políticos como el de Venezuela, Perú y Colombia, lo que denota, una serie de resistencias políticas donde el diálogo intercul-

tural horizontal, es la base para lograr constituir acciones colectivas desde abajo, que logren hacer rupturas al orden moderno/colonialista de la región acorde a los intereses de los grupos hegemónicos.

Otro de los aspectos que configuran la importancia de las demandas, denuncias y acciones subalternas de los movimientos indígenas, radica en establecer medios, espacios y rutas alternativas que han obligado a los gobiernos tanto de derecha como de "izquierda" sistémica y centro, en algún sentido, a reconocer las luchas de los pueblos originarios que han manifestado su postura radical a los proyectos de muerte (modelos extractivistas, economías privadas/colonialistas y modelos educativos eurocéntricos/coloniales). Asimismo, las constantes movilizaciones, tequios, mingas y denuncias públicas sirvieron y sirven como insumo enfocado a cuestionar las estructuras del neoliberalismo permitiendo abrir grietas de manera directa a la dinámica interna del modelo de despojo y violencia democrática/gubernamental en Nuestra América. Es una lucha que el Sub Insurgente Galeano del EZLN sintetiza: "Nuestra rebeldía es nuestro NO al sistema. Nuestra resistencia es nuestro SI a otra cosa es posible" (Galeano, 2015).

La emergencia descolonizadora de los pueblos en movimiento

Los caminos de resistencia que recorren los pueblos indígenas se constituyen en una muestra de una lógica subalterna que va más allá de la democracia moderna/colonial y la sociedad capitalista, debido a que pone en el escenario público temas como la comunalidad, los bienes naturales, la autonomía, el autogobierno, la educación propia, el buen vivir y los proyectos autonómicos territoriales, por ende, algunas de estas discusiones han servido como fenómenos teóricos/prácticos de interés para propuesta como las metodologías horizontales/decoloniales, las epistemologías del sur y los discursos de la interculturalidad crítica.

Por tal motivo, se apuesta por fomentar un pensamiento crítico descolonial, el cual parte de cuestionar el Estado hegemónico y las fuerzas políticas existentes, al demostrar las contradicciones que existen al interior de las élites, y la oportunidad que representa una izquierda de abajo, no – institucional, sistémica, y tampoco que pretenda buscar el poder político para así alcanzar a establecer un proceso real de transformación social en las diversas sociedades.

Parte de esta lógica discursiva, se sustenta en que:

> La interculturalidad crítica reivindica las cosmogonías y saberes de los pueblos origina-rios, afrodescendientes y subalternos del capitalismo que han construido conocimientos, teorías, pedagogías, didácticas o metodologías críticas latinoamericanas entre las que sobresalen la filosofía del Buen Vivir –Vivir Bien o Sumak Kawsay (en quechua)– Suma Qamaña (en aymara) de los indígenas de los Andes; la convivialidad en los pueblos originarios de Oaxaca, México; la educación liberadora de Paulo Freire; la metodología de la Investigación Acción Participante de Orlando Fals Borda y la descolonialidad o decolonialidad. (Sandoval, 2018, p.15)

De este modo, la propuesta anti-sistémica de algunos movimientos indígenas en Nuestra América, tal como sucede con la experiencia Zapatista en México, los Mapuches en Chile, los nativos/Moskitia en Nicaragua y las comunidades indígenas del Cauca en Colombia, entre otros; los cuales han dejado en vilo las formas de dominación, opresión y violencia estatal que han impuesto históricamente los gobiernos.

A su vez, dichos pueblos originarios han señalado con muestras, datos y realidades evidentes los problemas reales que afectan/viven sus comunidades al ser víctimas de un modelo neoliberal/extractivista en sus territorios, y la influencia de un Estado capitalista que concibe los espacios, tierras y comunidades étnicas como enemigos internos/directos frente a la lógica del desarrollismo moder-

no/colonialista.

La convergencia de sectores sociales, políticos y organizaciones que comparten los ideales de lucha de los movimientos indígenas en la región, logra concebir un panorama socio-político que pone en evidencia las contradicciones del capital y la incapacidad estatal de lograr garantizar las mínimas condiciones materiales e inmateriales de existencia humana, sin desconocer, un escenario caracterizado por el poder de las mafias, el narco-estado y la narrativa de violencia, control y dominación que auspician los grupos paramilitares en las regiones con presencia de comunidades populares, campesinas, agrarias e indígenas.

Parte de esta situación, configuran el conjunto de demandas/querellas y luchas que han realizado de forma particular desde sus espacios de enunciación los pueblos indígenas, ya que representa un punto de análisis sobre el escenario de crisis compleja y la pasividad/complicidad de los gobiernos neoliberales, que no manifiestan alternativas, rutas y esquemas para intentar poner freno a la barbarie de una necro-política basada en la expropiación de los bienes, saberes y raíces, o su defecto, auspiciar el desplazamiento forzado o el extermino de comunidades y pueblos indígenas, logrando así promover una concepción de violencias, opresión y miseria como política de Estado.

Las circunstancias actuales que vive el movimiento indígena en Nuestra América, no dista de dicho escenario de finales del siglo XX, ya que en los primeros veinte años del XXI, sigue presente la persecución, encarcelamiento, asesinato, desaparición, des-calificación de las luchas indígenas, despojo de territorios, desplazamiento forzado de población, destrucción de la naturaleza, etnocidios, engaños, cooptación de líderes y todo tipo de judicialización de las luchas indígenas. Al mismo tiempo en el terreno de la academia se endurecen las formas tradicionales y post-positivas de hacer ciencia en donde se desconoce/des-valorizan los sentires, emociones, sabe-

res y cosmovisiones que son la muestra de las resistencias, espiritualidades y subalternidad en lo público, las praxis populares y éticas de las comunidades que apuestan por un buen vivir, la autonomía de sus territorios y la esencia por re-existir en medio de un escenario caracterizado por la crisis sistémica, civilizatoria y terrorista que asumen las organizaciones transnacionales, las Instituciones Financieras Internacionales, el Estado capitalista y la sociedad neoliberal frente a sus tejidos/entramados comunitarios que co-existen en medio de una globalización desbocada y hegemónica al servicio de los de arriba.

En este sentido, parte de esta propuesta de descolonizar las relaciones sociales interculturales hegemónicas y plantear una propuesta desde la praxis de rebeldía y resistencia del movimiento indígena, tiene que ver con lo descrito por Catherine Walsh cuando señala que:

> La interculturalidad no puede ser reducida a una simple mezcla, fusión o combinación híbrida de elementos, tradiciones, características o prácticas culturalmente distintas. Tampoco debe ser en-tendida como una forma de intervención del mejor de dos o más posibles mundos o reducida a enunciados como "sociedad intercultural", "educación intercultural", "democracia intercultural", "Estado intercultural", que, en general, tan sólo sugieren la diversidad existente. Representa, por el contrario, procesos dinámicos y de doble o múltiple dirección, repletos de creación y de tensión y siempre en construcción; procesos enraizados en las brechas culturales reales y actuales. (Walsh, 2009, p.47)

Desde la dimensión teórico y práctica, la propuesta de la descolonización es un resultado de las experiencias de resistencia/rebeldía de los pueblos indígenas, tiene que ver con la necesidad de asumir otros modos de concebir la realidad social. Por ejemplo, iniciativas como la educación indígena popular e intercultural, los proyectos autonómicos sobre la construcción de comunidad y la resistencia por los bienes comunales que configuran el senti-pensar

del sujeto colectivo indígena en el plano de su construcción socio-cultural y cosmogónica de la vida en los espacios comunitarios.

A modo de conclusión

Las rebeldías y resistencias de los movimientos indígenas en Nuestra América simbolizan un campo de reflexión profundo que permite establecer discusiones epistémicas, teóricas y metodológicas que distan del positivismo ramplón, cerrado y negado en reconocer otras realidades que están más allá del paradigma clásico positivista de hacer ciencia en los estudios sociales. La apuesta por promover un pensamiento intercultural crítico basado en la matriz de una epistemología indígena, se articula con temas como: la interculturalidad, las metodologías horizontales, el pensamiento crítico descolonial y el buen vivir, parte de estos fenómenos sociales se articulan con una propuesta de un tipo de universidad descolonizadora y unas ciencias sociales abierta al diálogo horizontal del Sur Global.

La experiencia de los pueblos indígenas en Nuestra América, representa una oportunidad de superar el velo eurocéntrico de hacer ciencia social a través del uso y la instrumentalización del conocimiento en donde el sujeto es visto como un objeto de estudio, el cual no tiene una dimensión socio-afectiva con la población y con la naturaleza, por el contrario, responde a una lógica de racionalidad, cosificación y normatividad propio del paradigma positivista que se extiende desde el siglo XX con sus renovaciones en el presente.

En otro sentido, la apuesta por descolonizar desde la narrativa de los pueblos originarios, no representa un ejercicio crítico sino propositivo, el cual apuesta por asumir una perspectiva en lo teórico, conceptual y metodológico acorde a un sujeto investigador/investigado, las metodologías horizontales y un diálogo abierto que permitan interactuar con el otro, lo que implica romper con la noción de construir conocimiento desde el otro, sino que denota un

ejercicio de legitimidad, deliberación y dialogicidad con la otredad, en coproducción de conocimiento intercultural crítico y de acción para la vida. De esta forma, la descolonización no significa un mero discurso literario, sino que pasa a representar una propuesta de fondo que está sustentada en dimensiones como:

1) La pluralidad de pensamientos, emociones y razones. 2) La capacidad de articular diálogo desde la ecología de saberes. 3) El sentido crítico de concebir la vida como una dimensión entre hombre/mujer y naturaleza en medio de la posibilidad de co-laborar por otros mundos posibles, necesarios y urgentes. 4) Por último, la capacidad de articular conocimiento desde una perspectiva horizontal, intercultural crítica y deliberativa que sirva como plataforma para construir conocimientos inter-trans-disciplinarios que puedan hacer grieta a los modelos eurocéntricos en nuestros tiempos (Sandoval, 2016).

La praxis ético-política de carácter liberadora que han constituido los pueblos indígenas en movimiento en Nuestra América, para así soportar afrontar los esquemas/modelos de violencia estatal, partidista y de los gobiernos; a su vez, la resistencia espiritual/ancestral de las comunidades en el marco de la defensa por la vida, la tierra y el territorio indica un escenario de disputa por la existencia y el fortalecimiento de los tejidos culturales que se convierten en las raíces identitarias que tienen las comunidades en medio de un escenario hostil, discriminador y racista que atenta contra su desarrollo comunal.

La ardua y compleja tarea de reconocer como actores e interlocutores válidos, pertinentes y auténticos a los pueblos indígenas en sus cosmovisiones, luchas y praxis, colocan en el escenario público temas de gran valía e interés para la perspectiva descolonizadora de las ciencias sociales, aquí toma sentido el diálogo intercultural crítico y horizontal, como un espacio de elaboración de teorías/epistemologías emergentes que logran fortalecer las narrativas que se gestan provenientes de las experiencias, luchas y demandas de los

movimientos indígenas en Nuestra América. Igualmente, la riqueza que se desprende de proponer en el espacio político distintas dimensiones: académica, pública, social, comunitaria, en una lógica que rompe con la noción de las fronteras.

Aquí toma relevancia la propuesta de articular epistemología del sur e indígenas, como el reflejo de una serie de discursos, prácticas y narrativas que se encuentran en sintonía con las problemáticas contemporáneas que existen en Nuestra América, parte de esta realidad se instituye en la propuesta por descolonizar desde abajo, hacia adentro y desde una izquierda, que cuestione las formas del colonialismo interno, la colonialidad del poder, saber/ser, naturaleza, y las estructuras monolíticas, privadas y tradicionales que históricamente se han re-producido al servicio de los grupos hegemónicos del capital en Nuestra América.

En últimas, la rebeldía y resistencia subalterna del movimiento indígena en Nuestra América, es la muestra de una experiencia de tejer conocimientos y apostar por una concepción de des-colonizar nuestros tiempos en lo mental y en lo material, a partir de las luchas, denuncias y demandas que se gestan al interior de las comunidades pensadas en función de co-existir en otros mundos posibles, necesarios y alternativos que hagan contra-peso a la crisis civilizatoria que vive el sistema mundo-capitalista contemporáneo.

RESUMEN CURRICULAR

Eduardo Andrés Sandoval Forero: Doctor en Sociología, Maestro en Estudios Latinoamericanos, y Antropólogo Social. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México nivel II desde 1995. Profesor invitado de universidades de: Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Fundador y Coordinador Académico de la Maestría y el Doctorado en Educación para la Paz y la Convivencia Escolar. Investigador-Profesor del CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México, Correo: forerosandoval@gmail.com

José Javier Capera Figueroa: Politólogo de la Universidad del Tolima. Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico el Nuevo Día (Colombia) y Rebelión.org (España). Correo: caperafigueroa@gmail.com - http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/

Bibliografía

Alonso, J. (2013). *Repensar los movimientos sociales*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS.

Alonso, J. (2018). Álvaro Márquez-Fernández: contra el despojo de la democracia. En Á. Márquez Fernández, *Democracia sub-alterna y estado hegemónico. Crítica política desde américa latina/ diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández.* (págs. 329-352). Buenos Aires: El Pregonero- Elaleph.com S.R.L.

Capera, J. (2019). Álvaro B. Márquez-Fernández y la democracia

subalterna en Nuestra América. *Millcayac-Revista Digital de Ciencias Sociales,* 6(10), 189-196.

Dávalos, P. (2005). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

Esteva, G. (1999). *The Zapatistas and people's power.* Capital & Class, 23(2), 153-182.

Márquez Fernández, Á. (2015). Crisis hegemónica neoliberal y filosofía contrahegemónica emancipadora. De la racionalidad del capital a la razonabilidad del buen vivir. En Á. B. Fernández, & F. y.–F. Hidalgo Flor, *Contrahegemonía y buen vivir* (págs. 63-91). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Márquez Fernández, Á. (2018). *Democracia sub-alterna y estado hegemónico. crítica política desde América Latina*/ diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández. Buenos Aires: El Pregonero-Elaleph.com S.R.L.

Márquez-Fernández, Á. (23 de julio de 2008). Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina. Obtenido de IX Corredor de las Ideas. Enseñanzas de la independencia para posdesafíos globales de hoy. Repensando el cambio para nuestra América : http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/alvaro_marquez.pdf

Márquez-Fernández, Á., & Díaz, Z. (2008). Crítica a la razón instrumental de las instituciones políticas de la modernidad. Estudios Sociales, 159-182.

Sandoval, E. (2016). Educación indígena zapatista para la paz y la no-violencia. *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología,* 25(1), 23-36.

Sandoval, E. (2016). *Educación para la paz integral - Memoria, interculturalidad y decolonialidad*. Bogotá: ARFO Editores e Impresores LTDA.

Sandoval, E. (2018). *Etnografía e Investigación acción intercultural para los conflictos y la paz. Metodologías Descolonizadoras*. Venezuela: Editorial Alfonso Arena, F. P.

Sandoval, E., & Capera, J. (2017). El giro decolonial en el estudio de las vibraciones políticas del movimiento indígena en América Latina. *Revista FAIA,* 6(28), 1-25.

Sandoval, E., & Capera, J. (2018). El movimiento indígena colombiano y su relación con el giro decolonial en América Latina. *Revista Ratio Juris Vol.* 13 N.º 27 - UNAULA, 145-172.

Santos, B. (2004). *La universidad en el Siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Bogotá: Cuadernos pedagógicos.

Santos, B. (2004). *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*. Ecuador: Editorial Abya Yala.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.

Walsh, C. (2012). *Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas*. Visão Global, 15(1-2), 61-74.

Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento.* Lima - Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Zibechi, R. (2019). *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*. Madrid: Zambra-Balandere.

Pueblo, conciencia y educación: Aportes de Freire, Dussel y Fanon para la construcción del Sur epistemológico

Cristian Jesús Palma Florián

La educación popular ha devenido en la modernidad como una práctica educativa diversa, emancipadora y transformadora que ha mediado en la construcción de un sujeto histórico producido desde el ejercicio mismo de su liberación. Este sujeto, autor de su propia libertad, es El Pueblo, sujeto colectivo, situado en los diferentes procesos históricos, siempre cambiante, articulado discursivamente de maneras diferentes en cada proceso y producto de relaciones de poder contingentes históricamente (Laclau, 2012). A través de la modernidad, pueblo y educación se han articulado entre sí de distintas maneras en el horizonte de un proyecto emancipatorio en el que se realice la libertad de los pueblos. En Latinoamérica particularmente ha sido significativo cómo dentro de la polisemia del concepto de "educación popular" se han cobijado tanto prácticas emancipatorias como disciplinadoras, conducentes a realizar distintos sentidos de la educación y de autonomía articulados a horizontes específicos de construcción de lo social (Capellacci, Guelman, Loyola, Palumbo, Said, Tarrio, 2018). Es así como inicialmente en la historia latinoamericana de los dos últimos siglos se pueden identificar tres experiencias diferentes del significado de Educación popular (Moujan , 2013; Zysman, 2013).

La primera experiencia histórica es el proyecto de una educación

de los pueblos y para los pueblos liderado por Simón Rodríguez durante los primeros años de la Gran Colombia. Este proyecto coincidente también con el ideal Martiniano de educación, el cual hace alusión a una educación en donde converjan tanto los sujetos y saberes representativos de los diferentes grupos que constituyen el tejido social de nuestros pueblos (campesinos, afros, indígenas) en la construcción de un proyecto y una práctica educativa que permita la autodeterminación económica y política de todos estos grupos en la construcción del bien común. Es así como Simón Rodríguez (2004) introduce el problema de la educación popular:

> Muchos tratados se han publicado sobre la Educación en general, y algunos sobre los modos de aplicar sus principios, a formar ciertas clases de personas; pero todavía no se ha escrito para educar pueblos que se erigieron en naciones, en un suelo vastísimo, desierto, habitable en gran parte y transitable en casi todas direcciones. (p.45)

En el mismo sentido, José Martí (2005) argumentaba la necesidad de una educación construida sobre el legado cultural de nuestros pueblos:

> Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras Repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas. (p.18)

La segunda experiencia histórica propuesta también en su momento como una educación de los pueblos, aunque planteada con un sentido disciplinario de la educación fue liderada en Argentina por parte de Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento. Este proyecto histórico también aspiraba a la emancipación de los pueblos a través de la educación, aunque la construcción del sujeto pueblo era diametralmente opuesta al sentido que le daba Simón Rodríguez. Mientras que para este último el pueblo era un sujeto histórico activo con un gran potencial transformador del orden social y protagonista de su emancipación, para Sarmiento el pueblo era considerado como un sujeto pasivo susceptible de ser conducido a través de la pedagogía hacia la liberación de sus herencias culturales provenientes del colonialismo y de la barbarie anterior a la independencia. A través de la educación se buscaba la realización del pueblo como sujeto histórico dentro del proceso civilizatorio de la modernidad.

Además de los dos referentes principales anteriormente identificados dentro del concepto de Educación popular también han convergido distintos discursos y prácticas locales, algunos basados en las prácticas pedagógicas inspiradas en el socialismo y en el anarquismo, como también en las formas de organización social y política de las comunidades en sus territorios (Preiswerck, 2016). Sin embargo, entre la segunda mitad del siglo XX y comienzos del Siglo XXI se ha posicionado como referente central de este concepto la práctica educativa y pedagógica de Paulo Freire basada en su método de alfabetización crítica. La práctica pedagógica liderada y sistematizada por Paulo Freire llamada también *La pedagogía del oprimido* proviene de la experiencia histórica del movimiento social de los sin tierra en Brasil durante los años setenta y está inspirada en el humanismo y en el pensamiento crítico, convergentes en la teología de la liberación.

A través de una práctica dialógica y no bancaria se busca integrar las prácticas de alfabetización con el pensamiento crítico

acerca de las condiciones sociales que median en la cotidianidad de los grupos oprimidos históricamente por el sistema económico y político vigente, buscando además la transformación de esas relaciones de opresión. Esta práctica pedagógica ha devenido en diversas prácticas alternativas cuyos protagonistas han sido los sectores populares y en condición de marginalidad frente al sistema económico y educativo; a través de esta práctica los sujetos se han configurado como sujetos colectivos con potencialidad que transforman de sus condiciones de vida dentro de sus territorios.

Pueblo

Una epistemología decolonial parte de considerar al pueblo como sujeto histórico, el cual es producto de los procesos de concienciación, reconocimiento y lucha de las colectividades a través de la historia, teniendo como horizonte su liberación. El pueblo es sujeto de su historia y surge del trabajo colectivo de apropiación, construcción y direccionamiento del mundo que constituye la vida en común de una colectividad. Tal como lo indica Paulo Freire:

> En lenguaje directo los hombres se humanizan trabajando juntos para hacer del mundo cada vez más la mediación de conciencias que cobran existencia común en libertad, a los que construyen juntos el mundo humano compete asumir la responsabilidad de darle dirección, decir su palabra equivale a asumir conscientemente como trabajador la función de sujeto de su historia en colaboración con los demás trabajadores el pueblo. (p.16)

Es así como el pueblo se constituye como sujeto dialógico que resulta de la concienciación colectiva mediada por los procesos históricos que forman parte de la vida de grupo y a través de los cuales los sujetos conocen su lugar en el mundo, sus posibilidades de transformación, así como las responsabilidades que asumen dentro

de esta práctica histórica. El pueblo no existe antes de la conciencia de sí mismo como sujeto histórico, es resultado de la concienciación, entendida como el tránsito que viven los sujetos desde una conciencia cerrada ingenua a una conciencia crítica. Mientras en su estado inicial los sujetos en sociedad sólo perciben las condiciones de vida que le son dadas en su vida cotidiana por su posición social y se adaptan a ellas, el logro de una conciencia crítica implica no sólo percibir las condiciones de su contexto y adaptarse a ellas, sino que además implica conocer las determinaciones sociohistóricas de las que son consecuencia y asumir las posibilidades de transformación de estas determinaciones. En este proceso de conocimiento y de transformación se constituye el pueblo como sujeto de acción y de palabra.

Por su parte, Enrique Dussel también nos ayuda a comprender la experiencia de la constitución del pueblo como sujeto de su historia en relación directa con su acción política. El pueblo antecede a la existencia individual en tanto transmite a las nuevas generaciones la experiencia histórica que lo constituye como "los oprimidos de una totalidad política que muestra sin embargo cierta exterioridad: el otro político periférico" (Dussel, p. 90). En otras palabras, el pueblo surge como alteridad en el ejercicio del poder por parte de los grupos dominantes que gobiernan una sociedad; surge como aquella parte que siendo funcional al sistema a la vez es exterior a él y no es del todo homogeneizable dentro del mismo. Por esta razón, la naturaleza del pueblo es la alteridad y en este atributo lleva consigo su proyecto de liberación. Así lo expresa Dussel:

> El pueblo es exterior y anterior al capitalismo, p.e. en cuanto masas empobrecidas por la disolución de sus modos de apropiación antiguos; es exterior en el presente por una economía "sumergida" y oculta de subsistencia -de lo contrario hace tiempo que hubiera muerto de hambre- son los pobres que no pueden ser subsumidos por el capital: "fantasmas de otro reino"- como decía Marx-. (p.90)

Es así como el pueblo se produce desde la periferia como efecto de la violencia que se ejerce desde el centro del sistema económico y político. Al igual que Dussel, Frantz Fanon descubre en el centro de esta experiencia la violencia del colonialismo. El pueblo se produce como actor de su historia en su experiencia de la lucha contra el colonialismo. Es necesario entender que este colonialismo no es solo el de una nación ocupante sobre otra sino que implica las múltiples formas en las que un sistema opresor ocupa y domina el mundo de los oprimidos a través del sistema económico político y cultural. En este sentido se acercan los tres autores decoloniales estudiados en este artículo: Freire hace énfasis en la producción de la condición social del oprimido desde la cultura y la educación bancaria, Dussel argumentará cómo la naturaleza histórica del pueblo en tanto actor social oprimido resulta del ejercicio del poder colonialista, mientras que, a su vez, Fanon, desde la experiencia africana, comprenderá la relación estrecha entre colonialismo e identidad nacional.

El pueblo se constituye como sujeto de identidad, conciencia y acción revolucionaria en el proceso por el cual descubre su origen como producto de la violencia del sistema opresor y se afirma como alteridad ante esa violencia y como sujeto soberano de poder (Fanon, 1963). Frente a la violencia del sistema organizado colonialista surge la violencia organizada del pueblo, a través de la cual revindica esos valores elementales que le son usufructuados por el sistema y que constituyen el centro de su propia experiencia como alteridad: dignidad, solidaridad, pan y tierra.

Es así como Fanon expresa esta experiencia histórica de Constitución y movilización del pueblo:

> La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colonizador, tal es pues esa

> correspondencia estricta de los dos razonamientos. Pero resulta que para el pueblo colonizado esta violencia, como constituye su única labor, reviste caracteres positivos formativos. Esta praxis violenta es totalizadora puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación futura ya es indivisible, la lucha armada moviliza el pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección en un sentido único. (p.46)

Este proceso histórico a través del cual el pueblo se constituye y se afirma como sujeto revolucionario y soberano no se da sin tensiones, sin contradicciones, luchas, tradiciones, traiciones, procesos en los que el pueblo se polariza, se resquebraja, entra en conflicto consigo mismo, con los distintos actores sociales que en él se articulan y los procesos históricos que el convergen. El pueblo se sumerge en el totalitarismo y vuelve a emerger de él con la conciencia de su dirección revolucionaria, no sólo para luchar por la liberación nacional sino también para luchar contra la miseria el analfabetismo y el subdesarrollo; al final "la lucha se afirma, continúa. El pueblo comprueba que la vida es un combate interminable". (Fannon, p. 47)

Conciencia

Para el paradigma crítico, la conciencia es un proceso trascendente a través del cual los sujetos se relacionan con el mundo transformándolo a través de la acción y transformándose a sí mismos. Es un proceso situado y contextualizado dentro de las relaciones sociales que desarrollan las personas en su cotidianidad. Siguiendo este argumento, Freire comprende la relación dialéctica entre la conciencia del mundo y la conciencia de sí, a través de la cual, por medio de la palabra, la acción y el trabajo, "La conciencia emerge del mundo, lo problematiza, lo objetiva y lo comprende como proyecto humano". (Freire, 2005, p 13). En tanto sujetos de su

historia, los pueblos transitan de una conciencia cerrada o ingenua a una conciencia crítica, en la medida en que amplían en su praxis cotidiana la comprensión de los determinantes sociales, económicos y políticos, de sus relaciones y su identidad. Lograr este proceso implica la problematización del mundo cotidiano y su objetivación en las prácticas cotidianas, lo cual permite hacer del mundo dado un proyecto de transformación colectiva y emancipación.

Se entiende entonces que la conciencia es una práctica de humanización en la medida en que los seres humanos trascienden su presente inmediato y profundizan la comprensión de su mundo y el mundo de los otros, asumiendo una responsabilidad dentro de esa comprensión. Siguiendo esta misma línea, Dussel (1996) comprende la conciencia ética como el principal acto de humanización. Esta conciencia se diferencia de la conciencia moral en tanto que esta última interpreta y reproduce el sistema social del que se hace parte mientras la conciencia ética implica la transgresión del sistema moral mismo del que se hace parte. Esta transgresión se hace posible y necesaria por la presencia del otro como alteridad del sistema. Humanizarse significa comprender la exterioridad del otro, aquel que estando marginal al sistema sufre los efectos de su poder, es el otro oprimido que revela la injusticia del sistema del que se hace parte:

> El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema. En primer lugar, por ser negatividad, falta de, no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal el hambre es la exterioridad práctica o la trascendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el "más allá" infranqueable y total. (p.58)

Pero además de comprender la alteridad del otro, la conciencia

ética implica asumir una responsabilidad por éste:

> El que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descentrado. El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: El grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. El "tomar a cargo" es hacerse responsable. Responsabilidad tiene relación no con responder-a (una pregunta) sino responder por (una persona). Responsabilidad es tomar a cargo al pobre que se encuentra en la exterioridad ante el sistema. Ser responsable-por-ante es el tema. (p. 78)

La conciencia implica entonces tanto comprensión del otro como responsabilidad ante el sistema. Trasciende la realidad instituida para cuestionar en la praxis el sistema que la instituye y abrir nuevas posibilidades de existencia en el ejercicio de la alteridad, y en ese sentido, es la emergencia de la ética. Fanon también advierte la necesidad de un ejercicio de concienciacion de los pueblos en la lucha por el reconocimiento desde la alteridad que los constituye. Luchar por esa alteridad es fundamental, pues es la posibilidad de la subversión del sistema que niega la existencia del otro y le impone una identidad como oprimido. La conciencia es precisamente la posibilidad de afirmarse fuera de esa identidad, encarnando y haciéndose responsable por la diferencia.

Educación

Problematizar la educación con una perspectiva decolonial implica entender la estrecha relación que se plantea entre ésta y el colonialismo como forma histórica de poder que opera a través de diversos dispositivos. Esto es lo que tienen en común los tres autores analizados en este artículo, al observar que la educación no es una práctica aislada ni neutra, sino que transmite las formas de relación que constituyen la subjetividad dentro del colonialismo. Es así como

hablan de la subjetividad del opresor y del oprimido, como resultado de las formas de subjetivación que produce el colonialismo y que están en el núcleo de su funcionamiento.

La interpretación que Freire hace de la subjetividad del oprimido como efecto de una forma de educación instituida históricamente (la educación bancaria), tiene una de sus raíces centrales en la reflexión de Fanon sobre las relaciones entre colonialismo e identidad. En efecto, Fanon argumenta que la educación es una de las formas a través de las cuales el colonizador imprime marcas en la identidad del colonizado y lo produce como objeto de poder, es decir, como oprimido. Siguiendo la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, se establece en la relación opresor-oprimido el reconocimiento del colonizador (opresor) gracias a su interiorización en la subjetividad del colonizado (oprimido). Esto implica la necesidad de una práctica pedagógica decolonial, es decir, que partiendo de la conciencia del oprimido transforme las relaciones que instituyen las subjetividades dentro del colonialismo.

Por su parte, Dussel advierte dentro de la educación como centro del proceso civilizatorio de la modernidad, la estrecha relación que se establece entre la política y la erótica a través de la institución pedagógica, es decir, la política es entendida como el complejo proceso de socialización en el ejercicio de la ciudadanía que se desarrolla en el espacio público y en relación con la institucionalidad estatal y la sociedad civil; este proceso está sustentado sobre el ejercicio de la erótica en las relaciones interpersonales, o sea, la construcción de vínculos afectivos en la familia y en la escuela principalmente. Esta estrecha interrelación que se establece entre estas dos dimensiones del proceso de socialización, puede operar en relaciones o represivas que promuevan la sumisión y el adoctrinamiento, o se pueden transformar en relaciones que promuevan la emancipación, en ese sentido pueden promover nunca una educación liberadora. Es en ese punto en el que este filósofo se encuentra con Freire y con Fanon al proponer un horizonte emancipador y decolonial para las prácticas

educativas.

La dialogicidad como esencia de la práctica educativa establece la diferencia entre una práctica educativa que promueva la obediencia y el adoctrinamiento (educación bancaria) o una práctica que promueva la concienciación y la autonomía (educación problematizadora y liberadora) (Freire). La manera en la que el mundo como realidad instituida socio históricamente es percibida en la cotidianidad de las personas, como una realidad única determinada unilateralmente a la cual solo es posible adaptarse (conciencia ingenua) o como un proceso sociopolítico susceptible de ser objetivado, problematizado y transformado en la práctica cotidiana (conciencia crítica), orienta la educación hacia una práctica bancaria o problematizadora.

Algunas coordenadas para seguir pensando nuestro Sur

Paulo Freire, Enrique Dussel y Frantz Fanon, junto con muchos otros intelectuales americanos, europeos, africanos y asiáticos, han contribuido a construir los fundamentos de una epistemología alterna al pensamiento filosófico occidental moderno. Esta epistemología parte de reconocer la legitimidad del pueblo como sujeto de conciencia y acción que a través de sus prácticas no académicas ha establecido en el día a día de sus prácticas colectivas de resistencia ante el colonialismo, nuevas posibilidades de relacionarse con su identidad y su territorio. La educación popular ha sido el nombre con el que se ha identificado el conjunto de prácticas en que se entrelazan la cultura y lo político como fuente de proyectos liberadores que han abierto la posibilidad también de nuevos procesos sociopolíticos de transformación para nuestros pueblos. Es necesario desde estas prácticas y también desde la academia seguir problematizando las realidades que nos son transmitidas diariamente y de manera unilateral como realidades únicas, para seguir construyendo un horizonte epistemológico y

práctico que contribuya a la fundación de nuevas utopías.

RESUMEN CURRICULAR

Cristian Jesús Palma Florián: Psicólogo Universidad Nacional de Colombia. Mg. en Ciencias Sociales y Educación. Psicólogo educativo y social con énfasis en formación en las líneas de psicoanálisis, educación, y políticas públicas de infancia, con experiencia en investigación e intervención en el campo de la educación y psicología social comunitaria, experiencia laboral en investigación, trabajo con comunidades en condición de vulnerabilidad socioeconómica y víctimas del conflicto armado, en equipos interdisciplinarios. Con experiencia de cuatro años y medio como docente, dos de ellos como coordinador de investigación, desarrollando proyectos, grupos cursos y semilleros de investigación. Producción académica en temas sobre educación, infancia y sobre la violencia en Colombia.

Bibliografía

Capellacci, Guelman, Loyola, Palumbo, Said, Tarrio (2013). Disciplinar indómitos y acallar inútiles: La educación popular y las pedagogías críticas interpeladas. *Educación Popular y Pedagogías Críticas en América Latina y El Caribe*, Clacso, Buenos Aires.

Dussel E. (1980) *La Pedagógica Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2009). *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Clacso.

Laclau, E. (2012). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon. F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editores Akal.

Fanon F. (2010) *Los Condenados de la Tierra*. España: Fondo de Cultura Económica de España.

Freire (2005). *La Educación como Práctica de la Libertad*. España: Editores Siglo XXI.

Freire (2003) *La Pedagogía del Oprimido.* España: Editorial Siglo XXI.

Preiswerk M (1994*) Educación popular y teología de la liberación*. San José de Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Marti J. (2005). *Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Moujan, I. (2013). Aportes para (re) visitar el concepto de educación como acción cultural liberadora. *Educación Popular en la Historia Reciente en Argentina y en América Latina*. Buenos Aires: APPEAL.

Rodríguez S. (2004). *Inventamos o erramos*. Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana S.A.

Zysman. A (2013). Educación Popular, instrucción pública y alternativas pedagógicas. *Educación Popular en la Historia Reciente en Argentina y en América Latina*. Buenos Aires: APPEAL.

¿La imaginación teórica o la teoría imaginada? El paradigma de la modernidad y los mecanismos discursivos de subjetivación

Arnoll Cardales Garzón

1.1. La "prehistoria" de la modernidad. Algunos apuntes preparatorios

Comentario II

01/02/2019

14h30.

Para pensar la realidad del hombre moderno, es necesario abordar desde dónde aproximadamente se dieron los primeros pasos para constituir, toda una estructura formativa y estructurante de "mundo" en tanto mundo en Occidente.

Habremos de comenzar obligatoriamente explicando el marco en el cual diversas épocas asumieron la existencia, el hombre y la relación de éste con ese mundo interpretado a través de diversas mediaciones. Dos aspectos fundamentales a discutir y que ocuparán de manera diversa estas páginas, son los que corresponden al mito y la razón (mito y logos).

El comienzo de la filosofía, según el canon occidental normativo y académico desde los griegos, se basó en el ya conocido paso o "salto" del mito al logos. Al hacer ese salto adquiere "obje-

tividad" en su ejercicio, –sentando una especie de "proto-base" al conocimiento científico empírico (germen de la razón instrumental posterior) a partir de la segunda modernidad en el siglo XVII.

Este descubrimiento segmentó un tipo de abordaje hacia la comprensión del mundo y agregando el ejercicio de cuestionar, significó el nacimiento de la acción especulativa. Este acontecimiento creó las bases de lo que posteriormente se llamó "saber" o gnosis y que se tradujo, de igual modo, en el principal carácter metodológico en la teología medieval.

Es entonces desde aquellos tiempos antiguos (Siglo VII a.C), donde se logra instalar la duda (propia del método filosófico especulativo), mismo que significó el encubrimiento posterior (Edad Media) de la "naturaleza" simbólica y contingente, contenida en todo relato mítico, revestido ahora de un aura en la razón "objetiva".

Este logos o razón, genera en su estructura, la creencia ilusoria de objetividad –según veremos a través de posturas teóricas más adelante– encubriendo una realidad más compleja que organiza el "mundo" del hombre. Esta realidad contiene una hélice estructurante, que en determinado momento fue anulada. Eso explica el ánimo cientificista de la razón instrumental moderna, basada en las "causas" y dejando de lado las contingencias propias de la existencia.

Para Franz J. Hinkelammert, economista y teólogo alemán, representante de la teología de la liberación latinoamericana (1931), "los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, (…) No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin". (Hinkelammert, 2007, p.40). Esto quiere decir que frente a la eventualidad de la muerte o la vida que representa la existencia frente al hombre, éste construye una representación racional que explica aquello que no se puede probar de manera certera, pero ayuda a continuar y dar un determinado sentido a la vida.

Afirmando estas dos eventualidades latentes (juicios vida-muerte) se integran sin negarlos y se construyen narrativas de respeto en una como a otra, en tanto parte constituyente del camino que hay que transitar en la vida.

Pero, por el contrario, los juicios "medio-fin", al oscurecer la contingencia de la realidad mítica en la vida humana, sólo atendiendo la parcialidad causal de lo "objetivo", el horizonte complejo de la realidad se reduce y a la vez se le niega la posibilidad de asumir la propia, completa y compleja existencia, exponiéndose de manera totalmente frontal y abierta a la posibilidad de afrontar tanto la vida, como también someterse a una inadvertida y eventual muerte.

Esta operación de negación en favor de una parcialidad –legada por los griegos– puede observarse en todas las "actualizaciones" de mitos antiguos hasta la modernidad, puesto que la "razón mítica" está siempre presente, pero se la puede encubrir y ocultar bajo el velo del concepto. Como por ejemplo el mito de Prometeo en la tradición Griega con relación al de Adán y Eva en el Nuevo Testamento (mito adámico).

Las especulaciones objetivas estabilizan desde el saber objetivo y racional, un mundo que sigue siendo una mera interpretación mediada por diversos factores que configuran, y han configurado distintos estadios de la realidad, condicionándola y definiéndola a lo largo del tiempo. Esas condiciones codifican y toman forma en relatos que luego se han encubierto a través de un tratamiento conceptual. Tal racionalidad forma esquemas que no dejan de ser simbólicos y que luego desembocan en estructuras "míticas" recicladas, de viejas estructuras cifradas en clave abiertamente simbólicas y que luego la razón las *subsume* haciéndolas concepto y despojándole su carácter visiblemente mítico. Muchas de los "nuevos" relatos son actualizaciones, de manera que estructuran patrones y esquemas, donde actúan categorías que signan las conductas singulares y colectivas dependiendo de sus espacios y tiempos de extensión,

implantación y desarrollo.

Si todo esto es así, y nos ajustamos a este "discernimiento" perteneciente a la lógica de un pensador como Franzt Hinkelammet (vía "sociología" de Marx), no existe tal cosa como una "ciencia exacta" y por ende "objetiva", y es el hombre en tanto hombre quien construye el mundo; quien construye toda su realidad y aquello llamado Dios, es mera creación humana.

Al igual que Hinkelammert, el filósofo y hermeneuta francés Paul Ricoeur (1913-2005), afirma que el mito, al ser cooptado por el concepto se transforma en un "falso saber" y al mismo tiempo constituye un verdadero símbolo (Ricoeur, 2008, p.246). Esto quiere decir que el lenguaje reviste, por medio del recurso especulativo que contiene una carga de memoria presente desde una polisemia que, no abandona la potencia abierta de los *afectos* – con su "halo" de "verdad"– condensados en la relación del sujeto que *imagina*, bajo relación directa y concreta de los objetos y razones que constituyen su mundo, un pretendido efecto de realidad objetiva. Para entender este problema, el autor explica la constitución del mito adámico como base fundamental en su examen, con relación a la manipulación con pretensiones "objetivistas" desde la escolástica.

La preocupación de Ricoeur, es desmontar o "deshacer el concepto" fabricado desde la escolástica, la cual se sustenta en la naturaleza conceptual del hecho "objetivo" que a todas luces –según él– no es tal. Su trabajo por tanto, como él manifiesta, no trata de "oponer" en el orden abstracto la formulación mencionada y la que él pueda suscitar, sino que, más allá de eso, la intención en este caso, pretende devolver el carácter simbólico e *imaginativo* al contenido de un concepto, y visibilizar cómo su significado fue transformado para escapar de la parábola de donde vino y nació[1] a diferencia de

1 Para este autor el mito, es una narración de carácter racional cuya base constitutiva es el símbolo. Y es la "parábola" un recurso literario que trabaja bajo este esquema, en el cual la enunciación del mismo, funciona bajo *analogías* y *seme-*

aquella carga conceptual que tomó, al transformarse en objeto de la especulación gnóstica. Por tanto su lectura plantea un problema de método, como bien apunta el autor, y esto es en suma, muy significativo dentro de este desarrollo, y a la luz de las ideas que se están intentando despejar en esta investigación, con relación a las estructuras míticas que encierra el problema de la modernidad.

A través de la interpretación especulativa de relatos y mitos cristianos, cuyos orígenes y carácter eran originariamente de tipo metafórico narrativo teniendo la forma de "parábolas", éstas fueron transformadas a elaboradas construcciones conceptuales para asentarlas dentro de un esquema de "verdad" cerrada. Esto se hizo luego de desarrollada dicha creencia desde San Pablo, para luego construirse en lo "teórico" al amparo del pensamiento neo-platónico junto a un armazón teórico elaborado principalmente por San Agustín y Santo Tomas en la Edad Media.

En la *simbólica del mal* Ricoeur, analiza el mito adámico como "principio del mal" o *pecado original* (en tanto "falso saber") como fue concebido por la escolástica. Un concepto desarrollado por la gnosis teológica, para justificar una falsa creencia griega revestida de "verdad" celeste, donde según el dogma de la cristiandad, se constituyó como verdad absoluta en tanto que "la voluntad del hombre está *cautiva* del pecado (Ricoeur, 2008, p. 245). Este saber como lenguaje pertenece al terreno de la escolástica, el cual a través del ejercicio especulativo, vuelve relatos cargados simbólicamente, en signos cerrados que pasan a constituir un conocimiento sustentado en la razón incuestionable de la norma "absoluta" de Dios. Es un saber "*quase* jurídico" precisamente porque es una pretensión, pasa de un espacio mítico polisémico y abierto perteneciente a la metáfora (lo que para Peter Berger se encuentra en un espacio "pre-teórico), a uno cerrado donde la norma "celeste" dicta su estado de "pureza" y "verdad". Podemos decir que es el principio de aquello

janzas desde un tema o temas específicos para llegar a la comprensión de una idea o enseñanza.

llamado por Marx y Engels en su momento como "ideología" en tanto "falsa conciencia".

De acuerdo con Ricoeur "los gnósticos forzaron un relato totalmente anti-gnóstico a un terreno que no le era propio, ya que contrariaba las nociones fundamentales del principio lógico especulativo" (2008. p. 246); o sea, "el relato" es un "extranjero" en un país ajeno a él, puesto que su terreno es el terreno simbólico y no el metafísico.

Por otra parte, el autor advierte en su examen particular, que sólo se puede "deshacer el concepto" a través de un "análisis intencional", es decir, una labor hermenéutica cuyos nexos los vemos en el "discernimiento de los dioses" hecho por el joven Marx como va a ser explicado más adelante en su *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*, donde Marx logra develar la inversión del esquema hegeliano e introducir una especie de "giro" en la lectura de las realidades que se contienen en un tipo específico de relacionamiento con el hecho social.

Ricoeur atribuye a la Gnosis teológica la principal responsabilidad de esta manipulación pasando del "plano de la predicación al de la teología, del dominio del pastor al del doctor; y, al mismo tiempo, se produce un cambio en el dominio de la expresión: la *cautividad* era una imagen, una parábola; el pecado hereditario quiere ser un concepto". (Ricoeur, 2008, p. 245)[2] Y ¿al conferir carácter conceptual y direccionar un relato cuya estructura había sido vehiculizada desde un aparato metafórico, se dota y a la vez se parcializa un significado, estableciendo el inicio de la manipulación?

Tal "cautividad" o "voluntad" del mal en el hombre, destinado a perpetuar la creencia de una especie de característica biológica y natural al pecado innato, más que ratificar lo que intentaban reforzar (el pecado como voluntad "natural y hereditaria" del mal)

2 Cursivas nuestras

colocan a este argumento –luego de efectuarse el análisis refrendado aquí por Ricoeur– en una total evidencia flagrante, ya que tal creencia es una mera interpretación con pretensión de "verdad"; cosa que demuestra el análisis y el examen que estructura tal argumento. Mismo que podemos ver en la filosofía clásica de Platón con su idea de "virtud" por ejemplo, propia de un racismo que demuestra, digamos así, una especie de "clasismo" temprano actualizado posteriormente en la cristiandad como "objetividad" en los dogmas racionalistas de la escolástica como "saber" supremo y universal que, presupone quién *es*, y quién *no es*; en este caso, pecador, y en el otro "virtuoso" por obra y "gracia" tu herencia y tu posición concreta en la vida de tal sociedad, como bien era el caso de los "virtuosos" sabios y los despreciables artesanos, y demás inferioridades dentro de la ciudad griega[3].

Es así como esta voluntad se piensa desde un imperativo lógico racionalista y absoluto, que está caracterizado por una interdependencia específica. Por un lado la contingencia del mito, como ya se ha explicado, y por el otro, a través de la temprana certeza especulativa.

1.2. El símbolo base del mito

Comentario III

01/01/2019

13h12.

Tomaremos para nuestro comentario, el ejemplo referido a la imputación del "pecado original", que según Ricoeur, tiene entre otras cosas, dos características en lo que respecta a su concepto.

3 Ver: Platón. (1988). *Diálogos IV la República*. 1 ª ed. Segunda reimpresión. Traducción: Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos S.A, p. 25.

Evidencia –dice el autor– "algo de desesperación", y por el otro, una cuestión metafísica desde donde el aspecto de la "voluntad" misma muestra una "casi naturaleza".

Voluntario[4], a causa de un supuesto impulso en cuanto tal, desde el primer hombre (Adán) y además de eso, un carácter biológico "hereditario" como se revela en las posturas de San Agustín y, desde ese determinismo, generar una obediencia ciega combinando dos conceptos: uno de carácter jurídico (voluntad pecadora) y otro biológico (la herencia del mal) en todo hombre.

Desde la estructura que define el autor partiendo de su análisis del símbolo, en cuyo lenguaje encuentra el mal y su retórica un asiento idóneo para camuflar el sentido, encontrando este "(…) un lenguaje más primitivo y más persuasivo que el de las grandes síntesis especulativas". (Porée, 2006, p. 46), equiparamos este, digamos así "patrón" en la mayoría de mitos que se desprenden de la modernidad.

Notamos por ejemplo, que desde el pensamiento de Enrique Dussel, el mito es tomado en el mismo sentido que Riceour e Hinkelammert, ya que advierte de una u otra forma al igual que los otros dos autores que "el mito contiene su propia superación". Este, digamos así, "movimiento" lo va a denominar –apropiándose de un concepto de Marx– como *subsunción*. Este concepto a diferencia del *Aufhebung* de Hegel (superar conservando) –señala el autor– refiere a una "incorporación", es decir, de una "*subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada ("el Otro" de la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)" (Dussel, 2000, p. 50). Esa subsunción, según el sentido del autor, "niega la negación del mito de la modernidad" incorporándola pero desde la negación de la culpa en tanto afirmación del negado. Es por tanto la "otra cara"

4 "Voluntario" en cuanto "voluntad" o "impulso".

oculta y fundamental a la modernidad presente en "(…) el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas (…)" (Dussel, 2000, p. 49) que ejercen una labor de recuperación a través de un ejercicio analógico, denominado por el autor como "analéctica", es decir, no es un mero rechazo, sino, un reconocimiento de su carácter negado como alteridad. Al respecto el autor señala:

> La "realización" sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad *creadora*. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado **analéctica**, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad / Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad[5].

Conteniendo así, al igual que el mito, su propia superación como ya se ha mencionado, esta "propia superación" dentro del proyecto "trans-moderno" supone asumir la "herencia" moderna, pero reconociendo el carácter mítico que la lógica racionalista moderna le negó a la razón mítica[6].

Este aspecto de "superación" es una característica fundamental en la lógica moderna en tanto "superar conservando" desde Hegel, y en el caso del sistema de las Bellas Artes y las vanguardias heroicas y modernistas como superación o "progreso" lineal, por ejemplo. Misma lógica implantada en la "falacia desarrollista" de los procesos de desarrollo de nuestra modernidad trunca en la América Latina post-independencia desde el siglo XIX ("emancipación" que solo fue jurídica, pero no política, ética, económica mental y/o epistémica).

---

5 Íbidem, p. 50. Negrita nuestra.

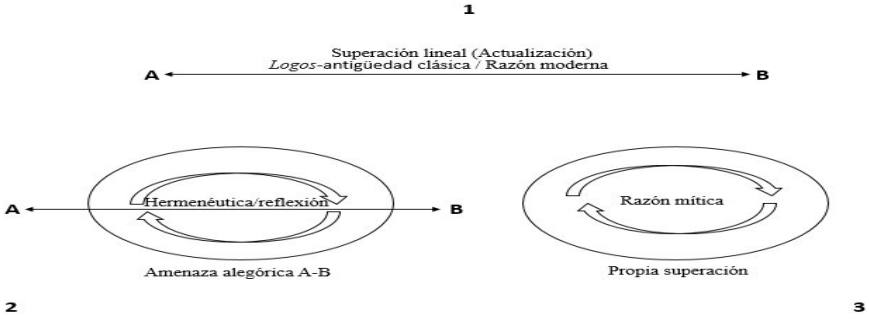
6 Ver esquema nº 1, p. 6.

Este planteamiento en Dussel, lo vemos analógicamente presente en el "problema de la alteridad" planteada desde la lógica de lo "bárbaro"; en la "antropofagia" brasilera, en la lectura que Oswald De Andrade (desde el campo literario) hace al asumir el propio *ethos* de la herencia africana e indígena y "subsumir" a "lo extraño" presente en el invasor europeo en tanto "tradición" asumida como "propia" desde la colonización de nuestro territorio a partir de 1492, donde Dussel señala que:

> En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del Quatrocento, creció formalmente la cultura que producirá la Modernidad. Pero la Modernidad realmente pudo nacer cuando se dan las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492 -su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico. La Modernidad nace realmente en el 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* como *subsuntion* (y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es subsunción de su carácter emancipador racional europeo trascendido como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la "Trans-Modernidad" (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera). (Dussel, 2000, p. 50-51)

Esta "Trans-Modernidad", producto de un ejercicio analógico desde el reconocimiento del Otro como alteridad negada en relación al "yo" conquistador *ego conquiro* (Dussel) marca un punto de inflexión respecto a toda lógica "diferenciada" propia de Europa e incluso desde aquellas civilizaciones como la Grecia clásica y la Roma imperial. Por tanto, se parte desde el Otro como alteridad negada que asume desde la "razón mítica" (Hinkelammert) la *potencia* creadora de su propio destino más allá de la razón objetiva moderna.

Esquema (Fig. 1)



La ciencia y la filosofía como formas de aprehensión de sentido, siguen siendo interpretaciones más o menos reflexivas según el caso de las premisas. Es decir, que a través de la teorización de los conceptos igualmente como ideas segmentadas de la "totalidad" cierran el círculo de comprensión que nace desde la "exploración del mundo" (ver esquema, Fig. 1).

Dicha exploración es motivada por el carácter "enigmático" (Ricoeur) inagotable del símbolo y así desde cualquier aproximación fenomenológica. El mito como relato hecho a partir de intuiciones/nociones abiertas es una invitación al pensamiento, continuo e inagotable (ver cuadro I).

Así cuando se pretende "escapar" del mito, el caos y la contingencia, propias de la totalidad –lo que para la ciencia y el pensamiento objetivo representa una amenaza o "terror" (Berger) – es creación e ilusión de la superación o desmitificación como una manera de conquistar el lenguaje con la mayor claridad y distinción (ver cuadro I).

Sin embargo, ¿Desde dónde el sujeto ha creado el lenguaje como medio clarificador, si no es, desde la imaginación?

En lo que respecta al símbolo, Paul Riceour señala varios aspectos integrantes y que pueden ayudar a comprender gran parte del

argumento que ha fundado a la modernidad como gran meta-relato, y a la razón mítica como una de los grandes aspectos negados de la humanidad en la era moderna.

Por ejemplo, Ricoeur llama "símbolos primarios" a aquellos que señalan la estructura más allá del significado elemental primero y literal. Es una especie de signo "índice". Es "la intencionalidad primera" que apenas introduce la llave que abrirá la puerta al símbolo como "intencionalidad segunda".

Estos símbolos primarios, digamos así, ponen en "espera" a los símbolos de "segundo grado" –como los denomina el autor– y con esto desvela-explicita la singularidad del mito que se declara o enuncia.

El medio por excelencia del símbolo es el relato. Los mitos al ser interpretados, y dado su carácter polifónico e ilimitado en las voces que lo pueden echar a andar a lo largo del tiempo, se transforman en una multiplicidad de relatos dejándonos en una "ilimitada diversidad de sistemas semejantes a las lenguas múltiples de un sagrado incierto". (Ricoeur, 2008, p.267)

La dificultad en la interpretación aparece entonces por medio del mismo carácter múltiple y de infinita variedad exegética, cuando se trate de abordar los mitos, dada la variedad de lenguajes y sus sistemas de pensamiento. En ese caso es de vital importancia poner especial atención en la re-interpretación, puesto que todo ejercicio de re-lectura de un relato con estas características ya mencionadas de antemano, efectúa una activación "estática" del mito a otra de tipo "dinámica" en su simple "clasificación".

El símbolo lucha contra sí mismo cuando su carácter fundamental está mediado esencialmente por la literalidad funcional del signo, es decir, de un significante hacia otro significante específico, remitiendo a una casi tautología refrendada en la función o significado literal respecto del significante señalado. El mito a su vez tiene

una, digamos así, personalidad "iconoclasta" con respecto al otro, puesto que todo mito intenta "corregir" o "enfrentarse" a otro análogo desde otras intenciones y tiempos. "Es necesario entonces, participar de esa lucha, de esa dinámica por la cual el simbolismo mismo está sometido a su propia superación". (Ricoeur, 2008, p.267)[7]

En tal sentido, y remitiendo a las palabras del autor, apuntamos lo siguiente en relación al aspecto central planteado, donde lo que hemos denominado "actualización", señala y visibiliza dentro de la historia antropológica, una "otra" historia que da respuesta a posibles caminos para "leer" el gran mito de la modernidad.

Esa "propia superación" del mito –en este caso el adámico– responde a lo ya señalado anteriormente referente a una especie de "actualización" generada por la propia estructura del mito como "relato racional con base simbólica", misma que origina la especificidad referente a la "corrección" o "enfrentamiento" de un mito con relación a otro. Al respecto el autor señala:

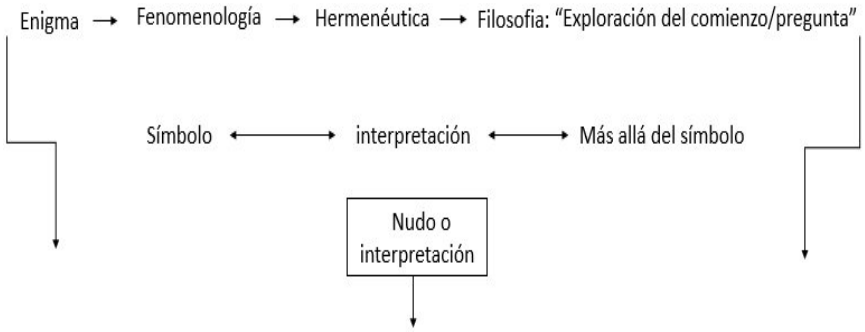
> Adán, en tanto hombre primordial, es anterior a cualquier hombre, y representa a su manera, una vez más, la anterioridad del mal respecto de todo mal actual. Adán es más viejo que cualquier hombre y la serpiente es más vieja que Adán. Así, el mito adánico reafirma y, al mismo tiempo, destruye el mito trágico (Ricoeur, 2008, p. 269)

Ese "mito trágico" es el "Prometeo encadenado" referido en la civilización griega sobreviviendo –como afirma Ricoeur– a una doble destrucción por la filosofía griega, y posteriormente por la cristiandad medieval, a través de la gnosis teológica.

Cuadro I

"Etapas" de comprensión del símbolo según Ricoeur

7 Ver esquema, fig. 1.



1era etapa	Fenomenológico (comparar)	El símbolo por el símbolo. Consistencia del mundo simbólico que se le otorga a través de un tipo de *comprensión*: comprender es repetir en sí misma la unidad múltiple, o sea, podría tratarse de un "reconocimiento" si el hombre logra ver dentro de su campo perceptual el "carácter inagotable" del símbolo (después que se devela el "*enigma*" se integra a la comprensión del sujeto y es muy difícil después que no se advierta dicho símbolo).
2da etapa	Hermenéutico (discernir)	"El simbolismo está dominado por su propia superación". Superación podría ser en tanto crítica (Como una especie de discernimiento tal como lo plantea Hinkelammert respecto al joven Marx). Receptor/observador/lector/perceptor > simbolismo particular. Se crea así el "circulo hermenéutico" o comprensión desde la misma dinámica del mito. -Amenaza alegórica (ver esquema nº 1, fig. 3). -Imitación de la racionalidad (gnosis).

3era etapa	Reflexivo (objetivar)	Claridad de sentido. Al llegar aquí se pierde profundidad (hacer ciencia).

1.3. La configuración estructural del "mito" de la modernidad: entre la razón y el caos.

En ese camino de "razón" la "historia ideal" expuesta por Franz Hinkelammert vía Karl Marx, funciona como aquella que se dio gracias al método científico moderno, podemos inferir por sus propias características, que para que exista una historia debe haber una pre-historia que anteceda a esa historia que hoy se acepta como tal.

La modernidad en sí misma ha creado su propia historia, su propio relato, listo para ser tomado como "historia" aceptada o no. Se le coloca dentro del canon que construye los relatos componiendo la base imaginaria de una cultura, país, nación o civilización.

Tenemos que mencionar también que toda historia oficial (relatos heroicos e idealizados) es un relato, y que este relato va a representar un cierto tipo de identidad en aquellos que lo producen para poblar la imaginería y continuar en un cierto tipo de dirección respecto a tal o cual civilización dominante.

Todos los pueblos tienen relatos, pero no todos son parte de lo que se ha llamado "historia". Es ese apelativo un concepto que tiene la capacidad de totalizar, separar y unir intereses dentro de la diversidad espacio temporal de ciertas y determinadas culturas ancestrales y modernas ayer y hoy. En la estructura que se ha convenido llamar "modernidad", existen aspectos ocultos, y otros sugeridos en los diversos relatos que han hecho referencia a esta edad del mundo particular, y que vale la pena analizar.

Usaremos para tal aventura interpretativa, varios autores que

a criterio personal, elaboran un análisis de esas cuestiones ocultas y sugeridas dentro del paradigma de lo que han convenido llamar "modernidad".

En el caso de Franz Hinkelammert, son evidentes una serie de analogías relativas a la modernidad como gran meta-relato. Para ello reflexiona sobre aquello que hace a la modernidad ser un mito que, en cada etapa desde su nacimiento, se renueva "actualizando", digamos así, sus contenidos y formas simbólicas, pero en última instancia, dando continuidad a un cierto tipo de representación.

El símbolo de Prometeo en la mitología griega, le funciona para establecer analogías y tensiones; contrastar y desvelar las capas que han constituido de modo singular, la actitud expresada en cierto ego opresor característico del "individuo"[8] moderno.

Esta analogía lo lleva a traer figuras míticas e históricas cuyos contrapesos evidencian contradicciones y tensiones puestas en diálogo. Por una parte la figura de Jesús en versículos bíblicos apuntando que "en el evangelio de Juan dice: Yo he dicho: Dioses sois. (Juan, 10,33)" (Hinkelammert, 2007, p.15) y con este hecho se hace evidente, en el caso de los evangelios, la máxima de la "auto-conciencia" del hombre hecho Dios, y a su vez, la proclama de éste al hombre que como hombre es un creador analógicamente cercano a Dios.

Para el autor, lo que esconde esta afirmación representa a los fines simbólicos de su interpretación teológico-filosófica, más que una auto-conciencia que afirma la individualidad y el ego, un paso a la "dignidad humana"[9], y por otro afirma o re-afirma, una caracte-

8 Colocaremos desde aquí en adelante, la palabra "individuo" entre comillas, puesto que dentro de la concepción teórica de algunos autores (continuadores y teóricos modernos) como parte importante de su noción del hombre –en tanto ser individual, propietario, varón y blanco–. Siendo así homogeneizado al "hombre" desde un patrón que responde a la lógica de ciertas ideas que evidencian cierto ego moderno.

9 El prefijo "auto" sustituye la palabra "autoconciencia" por "dignidad humana"

rística que nos viene vía pensamiento dualista, desde los Maniqueos (Dussel, 1974, p. 137) perpetuada desde el siglo III y IV con Plotino. Esta idea antropológica dual establece la creencia de un ser partido en dos: por un lado el alma infinita, unívoca y absoluta, y por el otro el cuerpo finito, la carne que se corrompe. Aquí estamos ante la creencia de un Dios que es fuente creadora incorruptible por su naturaleza indivisible y pura, y por el otro su creación que deviene copia divisible, múltiple y corruptible. Bases que afianzarán la creencia de que la materia es por antonomasia, germen del pecado, y más adelante "origen del mal" como bien lo establecerá la gnosis agustiniana.

Es importante señalar que uno de los aportes interpretativos que realiza Hinkelammert, tiene que ver con "el discernimiento"[10] de que desde sus inicios el discurso teológico da las claves de interpretación hermenéutica y que se presenta como una especie de mensaje cifrado, en clave simbólica y no literal. Uno de los pasajes que el autor refiere reza así: "y el Dios se hizo hombre". Esto tiene que ver con un discurso netamente terrenal en el sentido de la secularización de la figura de Dios al ser denominado "hombre" y no cristiano. Siendo así, por ejemplo, el enunciado sería: "y el Dios se hizo cristiano". El grado de secularidad en este pasaje, muchas veces ignorado y rescatado por Hinkelammert, revela una "cara de la moneda" que no se había tomado en cuenta para su interpretación.

Por otra parte, hacer referencia a una figura mítica como el Prometeo (personaje de la mitología griega) es releer desde el referente contingente, los actos y razones que oculta esa civilización, y tomando en cuenta que ésta ha sido el pilar fundamental de toda la cultura occidental, adquiere un carácter clave para una interpretación hermenéutica que integre los dos aspectos separados en la

para sacar a la luz los nexos y cierta actualidad con la filosofía de la liberación.

10 Para Hinkelammert es la hermenéutica en tanto práctica de interpretación. Una especie de "exégesis" de textos cotejados por la realidad en el caso de Marx y de él propio.

disciplina histórica moderna. El mito y la "razón instrumental" que no solo guía la lógica productivista moderna, sino también el tipo de pensamiento en tanto ideal lógico absoluto.

Prometeo roba a los dioses el fuego del conocimiento y lo da a los hombres. Podemos decir que este "fuego" es la actitud de ciertos seres humanos, en diversas épocas a ejercer el pensamiento, saber o conocimiento (gnosis), es decir, cierto tipo de razón. Y por otro, la capacidad de reconocer nuestro papel en la propia *creación* de lo que sabemos y conocemos como "mundo". Este fuego que Prometeo roba y regala a los hombres representa una condena divina. De este fuego que no es más que el reino de las ideas en la tradición griega, y la "auto-conciencia" o "dignidad humana" en el pensamiento de Hinkelammert, va a permanecer posteriormente, "actualizándose" y es rescatado por el renacimiento para afirmar las potencialidades pretendidamente "exaltadas" del hombre "nuevo" de aquella época. Al respecto el autor comenta:

> Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometéica a partir del renacimiento. Todos estos mitos construidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo ahora es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del Renacimiento efectúa.
>
> En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina. (Hinkelammert, 2007, p. 9-10)

El mito prometeico entonces sirve a su vez para traer a la figura del joven Marx, pero desde otro sentido: es símbolo de una actitud específica. Hinkelammert colocará frente a Marx, la figura del poema homónimo de Goethe, donde se afirma, por un lado, la emancipación de todo rasgo de control y posición de un Dios/Zeus

castigador como lo encarnan los dioses griegos (misma actitud del Dios de la cristiandad), y por otro, la falta de criterio y discernimiento que sí contempla la actitud prometeica del joven Marx, puesto que lo que éste hace es traer a discusión, el fondo presente en el conflicto de tradición semita de ídolos vs Dios; entre dioses falsos y aquellos que no lo son, aportando el dato de que éstos portan la autoconciencia emancipadora y liberadora que confiere "dignidad humana", cosa que carece el Prometeo de Goethe al ostentar una especie de narcisismo petulante y egoíco que se vuelve *quase* una tautología individualista.

Para la discusión de Marx, Hegel está presente pero desde un posicionamiento contrario. "Prometeo empieza con una sentencia de desaprobación y repudio de todos los dioses del cielo y la tierra que no reconocen la autoconciencia humana" (Hinkelammert, 2007, p.8). Es decir, éste con conciencia de sí, como "divinidad suprema", puesto que al igual que al Epicuro griego, Marx aboga por una conciencia que es capaz de *creación*. Esa creación contempla evidentemente la creación de sus dioses y mitos, es decir que no son éstos los que tienen la última palabra de las decisiones de los hombres, pero a su vez al ser creación "suprema" humana, tienen la capacidad de incidir en sus propias conciencias, o sea, que hay un *doble movimiento* que se completa con el posicionamiento y cambio de rumbo del método de Hegel, hacia uno mucho más concreto y menos abstracto, que ya se vislumbra en el joven Marx desde *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

Para Hegel el discurso del cielo es el que crea al hombre. Esto va a ser invertido por Marx como ya se comentó, al pensar la autoconciencia desde una dialéctica invertida que recupera un saber semita, y a su vez, devuelve autonomía singular al hombre, y con esta acción, abre la posibilidad de *liberación* presente en una totalidad con pretensión de absoluto en la cristiandad imperial romana, pasando posteriormente a un protestantismo mercantil a lo Lutero

en Hegel[11].

Hinkelammert usa la figura del laberinto como símbolo estructurante de la forma en la que la modernidad como gran meta-relato absoluto se constituye. El laberinto tiene muchas posibles entradas, pero todas conducen a su laberinto estructural del cual es muy difícil salir, y en cuya salida existe la posibilidad de una sola vía de escape. La vía a un camino que conduzca a la salida pertenece a su génesis y están en los propios relatos dejados hace miles de años, pero que han sido ocultados. Ese ocultamiento representa los posibles caminos que se abren y bifurcan dentro del laberinto moderno. Representan los juegos representacionales, las mediaciones y cooptaciones del sentido inicial, por otro que oculta su carácter abstracto.

"El hecho de que Dios se hizo hombre, y al hacerlo se hizo ser humano acontece en el primer siglo" (Hinkelamert, 2007, p. 5) representa una reafirmación en la tradición de los pueblos del Nilo, y de la conciencia hebrea. "El Dios se hizo humano" representa, desde la hermenéutica de Marx y analizada por Hinkelammert, la responsabilidad del hombre de hacerse a sí mismo. Representa la libertad que San Agustín y Santo Tomás toman como "principio del mal" en tanto mito adámico, conceptualizado como "Pecado original" desde San Agustín, argumento que sufrió grandes cambios al introducirse la idea de inmortalidad del alma por medio del pensamiento griego e indoeuropeo desde el siglo IV-III a.C como ya se ha comentado. Cosa que sugiere claramente que el mensaje cristiano como una "praxis" excede el horizonte que la institución romana inoculó en el sentido hebreo del enunciado como "realidad" semita en su lógica primera. Esta "realidad" constituye no una "realidad" en el sentido moderno que le daría la ciencia instrumental y empírica, sino como un hecho categorial que establece un horizonte determinado en la existencia de un pueblo y/o civilización.

11 Ibidem, p. 174.

1.4. La inversión como fundamento del método

Comentario IV

02/01/2019

10h20

La meta es el origen.
KARL KRAUS: Palabras en verso.

> *La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo - ahora». Así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna. Citaba a la Roma antigua igual que la moda cita un ropaje del pasado. La moda husmea lo actual dondequiera que lo actual se mueva en la jungla de otrora. Es un salto de tigre al pasado. Sólo tiene lugar en una arena en la que manda la clase dominante. El mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, que así es como Marx entendió la revolución* (Benjamin, 1989, p. 188).

Partiendo del imperativo de que la modernidad es el gran y único meta-relato que arropa todos los grandes mitos modernos desde hace más de 500 años, primeramente desde los ibéricos (España y Portugal) comenzando un capitalismo de índole mercantil impulsado por la apertura hacia el Atlántico, cuya primera relación comercial trasatlántica se dio gracias al comercio de seres humanos

(esclavos africanos) de Portugal al "nuevo continente" para luego pasar a Holanda[12]. Esta invasión ibérica posibilitó el saqueo en todo el continente hasta ese momento desconocido por la periferia europea[13] medieval de la época y que posteriormente, en cuanto a liderato económico "mundial" que ocuparan Inglaterra, Francia y Alemania, luego de la revolución burguesa y el comienzo del capitalismo industrial, para con este hecho, "actualizar" otra gran narrativa, el mito del progreso, contenido en ese gran mito que es la modernidad.

Es enraizándose en la naturaleza del mito como relato que da sentido, en este caso, a la existencia humana, –convertida luego en saber "objetivo" y "empírico"– que notamos una especie de reajuste de algunos de los mitos claves que han constituido el *imaginario* del hombre occidental moderno. Pensar en su *doble tracción* dialéctica (como primer paso) nos conduce irremediablemente al *método* que es planteado de manera explícita y clara por primera vez en el pensamiento filosófico de Karl Marx (solo por citar uno de los fundadores del concepto de "pensamiento crítico" post Hegel a partir del discurso sociológico y filosófico ante todo).

En ese sentido, es él quien deja plasmado desde 1843 en su *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, lo que será su forma estructural en abordar el problema del hombre presente o moderno. Aspecto del cual la "verdadera filosofía" viene a ocuparse y de lo que nunca se ha ocupado según él. Por tanto, debe ser esta filosofía que él "reorienta", es decir "la crítica"[14], la que se ocupe del "mundo del hombre" y para él, "mundo del hombre" representa el mundo que la religión ha "ordenado" en la realidad desde la doctrina cristiana apostólica y romana, es decir, desde la antropología impuesta por la cristiandad. Para ello llega a afirmar que

12 Ver: Buck-Morss, Sussan. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, p. 37-38.

13 Cfr. Dussel, 2000, op. cit., p. 41.

14 Para Marx, a diferencia de la filosofía tradicional e histórica, la crítica viene a representar un papel central en la transformación del hombre concreto de su tiempo.

"El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre" (Marx, 1968, p. 7). (Antropología del hombre; mundo de los hombres como reflexión).

Por una parte esto va a representar lo que Hinkelammert llama "la autoconciencia" que en su lectura del texto del joven Marx (1843) representa, como ya lo hemos sugerido arriba, refiriéndonos a la acción realizada por Marx, un "discernimiento" de los dioses que lo lleva a concluir que es la "dignidad humana" la guía, y el ser humano "el ser supremo para el ser humano". Qué quiere decir esto: pues que el esquema ha cambiado de lugar, y las categorías con las que se observaba el mundo ahora deben, antes que poner a Dios o a los dioses, al hombre como principio y fin, distanciándose de la filosofía ideal, ahora la filosofía debe pertenecer, venir y ser una filosofía de la muchedumbre.

Por otra parte, también se evidencia un aspecto que es el formador de toda perspectiva u horizonte de "verdad" en el hombre, y que podemos asociar a un concepto ampliado de "cultura" en tanto formas y sentido del mundo, desde y hacia él como singularidad dentro de un sistema de relaciones. Es decir dentro del planteamiento del joven Marx, se evidencian a partir de ese cambio de eje o inversión que ya se ha comentado, un descubrimiento aun mayor, y que él mismo de manera directa no logra conceptualizar, pero que se encuentra de manera inmanente en toda su obra. Este aspecto es que, a partir de la dialéctica de Hegel, se parte como razón abstracta, en la reafirmación del discurso del cielo, apuntando en una dirección y momento traducido en una temporalidad histórica construida por la razón, el saber y la "objetividad". Es el movimiento griego ya explicado anteriormente desde Plotino y que llega a San Agustín como "pecado original". Mito adámico que reafirmó tanto la separación-diferencia entre Dios infinito y hombre finito, relegándolo a la corrupción y el mal eterno.

Marx desde el "discernimiento" o lectura que hace desde

su conocimiento teológico, reencauza el significado "invertido" en Hegel y al hacer el "giro" –creemos– completa un movimiento que traduce, como el hombre se crea a sí mismo, dando paso a que los productos que ha creado lo creen a él, en un movimiento que ha funcionado de manera continua e invisible. Por tanto el método que crea es un producto dialéctico del pensamiento, y a su vez, este pensamiento[15] como producto, es una dialéctica social interdependiente que así como niega, se afirma de manera constante[16].

De igual modo Peter Berger (1929-2017), en su libro *El Dosel Sagrado*, plantea una aproximación similar que ayuda a pensar una posible y mucho más abrazante concepción de lo que se ha llamado mundo, horizonte, o "cultura" en un sentido devenido del análisis de Marx y Max Weber por ejemplo, pero con algunas contradicciones. Así mismo, piensa a este mismo sujeto histórico como producción de sí en tanto hombre que actúa y piensa sus distintos pasados.

El movimiento dialéctico que Berger propone, parte de la idea de sociedad como constructo que es internalizado por los sujetos; esto explica la fuerza formativa de la religión que deviene históricamente en formación dependiente en la modernidad. Este se basa, según el análisis sociológico, en el sentido religioso entrama-

15 El pensamiento como contenido, se establece solo desde la aplicación del método en un campo específico de la realidad. La realidad es, a los fines del presente trabajo, el esquema categorial desde donde se piensa. Es decir, la realidad es contenido forma y contenido de la acción y sus marcos estructurales. En la praxis evidencia la expresión de un método determinado.
El método es un posicionamiento subjetivo y singular dentro de un sistema de múltiples posibles formas de interpretación y formulación de problemas, y a su vez, de su problematización. Una posición "situada" dentro de un sistema de categorías formadas desde otro discurso histórico que no tiene ni ha ostentado hegemonía en el ejercicio mismo de la narración e interpretación escrita como positividad, es decir, como disciplinas académicas, por ejemplo: el discurso filosófico –y en este, su sentido de ciencia antes de la modernidad– y el discurso filosófico occidental.

16 Este movimiento es más explícito en su teoría del fetichismo expuesta en *El Capital* Cap. 1 "La mercancía".

do en la idea de mundo. Berger lo confirma al referir que "la religión sigue teniendo un considerable potencial de «realidad», esto quiere decir que sigue teniendo importancia en términos de los motivos y auto-interpretaciones de la gente en esta esfera de la actividad social cotidiana". (Berger, 1969, p. 164)

De igual modo, el autor estructura en su análisis tres momentos característicos en el proceso de socialización en la conformación de la idea de mundo, (que aquí llamaremos "mundo-cultura") partiendo del análisis de aquello que constituye y es constituyente de ese mundo-cultura y su orden (el sujeto) desde, –como ya lo hemos destacado en Marx– la religión –modelo ideal– que a su vez es un tipo de *materialidad*[17] o idea de Dios (doctrina del cielo en Hegel) y su inversión, tanto doctrina de la tierra en Marx. Es así como la estructura general que ha configurado ayer y hoy nuestra idea de "realidad", establece un marco categorial del cual todos participamos y al configurarlo, nos configura. En ese sentido, Berger vía Marx, coincide y apunta que eso que llamamos sujetos, hombres-mujeres detentan una determinada conciencia de "mundo" que lo forman y estructuran en cuanto tal, conformando los "productos", y a su vez, de cómo estos productos construyen y constituyen la realidad de este. Al respecto el autor señala:

> Al llegar a este punto, será conveniente recordar la dialéctica fundamental que sirvió de punto de partida a estas consideraciones: los tres movimientos de *la externalización*, *la objetivación* y *la internalización*, cuya suma constituye el fenómeno de la sociedad. El hombre, por obra del carácter peculiar de su constitución biológica, se ve compelido a externalizarse. Los hombres se externalizan colectivamente en la actividad común, y de este modo crean un mundo humano. Este mundo, inclusive la parte de él que llamamos estructura social, alcanza para ellos la jerarquía de la realidad objetiva.

17 Aquí tomamos la idea de "materia" desde la visión de Marx como una determinación que determina y a su vez es determinada por los órdenes ideales/abstractos-concreto/sensibles, avanzando de manera dialéctica y "traccionaria".

> Ese mismo mundo, como realidad objetiva, es internalizado en la socialización y se convierte en parte constituyente de la conciencia subjetiva del *individuo socializado*. En otros términos, la sociedad es un *producto* de la actividad humana colectiva. (Berger, 1969, p. 104)[18]

Por tanto, la sociedad es un producto del propio hombre moderno según Berger, y la historia es su instrumento (siguiendo a Marx) y su evidencia. Esta se instala desde el discurso lineal y objetivo, en tanto relatos de autoridad transformándolos en hábitos y "sentido" para el grupo social.

Por otra parte, esta afirmación, señalada como verdadero fundamento de la crítica del joven Marx por Franz Hinkelammert (2007) –e ignorada por todo el marxismo ortodoxo del siglo XX– representa la única, real y concreta estructura en la dialéctica de Marx, expresada, como bien ha señalado desde 1843, a través de la *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* donde Hinkelammert señala, entre otras cosas, el carácter y pertinencia de la filosofía de Marx como crítica, desde lo que él llama "la filosofía negada" cuya razón fundamental es el hombre aquí y ahora, es decir, el hombre de la tierra; aquel que sufre, vive y muere en la realidad concreta terrenal gracias a la opresión del sistema hegemónico, contrario a la promesa del cielo presente en el discurso ideal de la filosofía a la cual él se opone abiertamente pero que inevitablemente lo forma y con-forma.

Esta filosofía ideal acompaña el sistema que ha construido la modernidad tomando "prestados" elementos concretos que se tra-

---

18 Los conceptos que el autor enuncia aquí, son la base fundamental de su análisis de la formación social moderna, desde una mirada que parte del discurso científista y "objetivo" de la sociología y, por otra parte, el discurso que provee la teología como saber.
Estos conceptos "Externalización, objetivación e internalización serán analizados más adelante, y discutidos a la luz de otros autores con posturas divergentes a Berges como Paul Ricoeur y Franz Hinkelammert.

visten y presentan primeramente desde la religión, el derecho y la política. A este respecto Marx afirma lo siguiente: "La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política" (Marx, 1968, p. 8). Esto, a la vez que demuestra y reafirma el ejercicio de inversión[19] e interpretación que ejerce Marx para desmontar los pilares que han sostenido de manera *encubierta* todo el "mundo" del hombre moderno, intenta la tarea de colocarlo al frente de su propio destino. Marx, al tiempo que realiza esta acción hermenéutica, reorientando el sentido estructural para poder leer la realidad que ha sometido al hombre de su tiempo y más atrás –sugiere Franz Hinkelammert– comete un descuido que se traducirá en la puerta por donde entrarán la gran mayoría de los errores que se cometieron en la recepción posterior de su obra, presentando todos los intentos (fallidos) del socialismo impulsado por las corrientes marxistas desarrolladas en buena parte del siglo XX.

1.5. La historia lineal y la omisión idealista

06/01/2019

9h20.

Ante todo y pese a él mismo, Marx es un idealista en el sentido hegeliano del término. Esto lo lleva a afirmar y sostenerse al anclaje que la cultura decimonónica alemana le impone a través de esa "historia póstuma" que él reconoce, también en tanto madurez humana ante la pertenencia histórica en la tradición filosófica y la historia narrada por esa filosofía, a la cual va a atacar, pero a su vez, reivindicar en su juventud (ver cuadro II).

Niega, pero afirma validando el legado de la razón por sobre la mitología. He aquí su gran error que de igual modo, no deslegi-

19 Cuando hablamos de "inversión" entiéndase por esta "voltear" o "poner de cabeza". Una especie de "giro" conceptual y por tanto de sentido.

tima en su acción concreta, la crítica hacia la estructura que fundamenta todas las opresiones que el sujeto vive en carne propia sin llegar al "cielo" prometido por el cristianismo protestante, puesto que, aunque el mismo Marx reniegue de la potencia del mito –por pertenecer éste a la "prehistoria" del hombre según él– procede de igual modo a recuperar precisamente de esa historia mítica, en tanto relato simbólico, la figura ya comentada del Prometeo para afirmar un axioma de su antigua tradición semita (anterior al dualismo cuerpo alma inoculado por los griegos desde el siglo IV-III a.C por Plotino y luego en el I a .C. [20]

Cuadro II

"Momentos" del pensamiento en el joven Marx.

#1 momento pasado/presente	Filosofía póstuma/ negada	La crítica	Logos /razón
#2 momento pasado/presente	Filosofía póstuma/ ideal	Historia/ filosofía ≠ La crítica	Logos /razón
#3 (momento pasado)	Pensamiento mitológico	Prehistoria	Mito/imaginación

Por otra parte Hinkelammert señala la, -digamos así-, "hélice" que establece el hecho interpretativo de Marx, al evidenciar dos características que a veces conviven juntas en su crítica, como una contradicción estructural. Por un lado el alimentarse a la misma "razón" representada desde la "filosofía ideal", de la que se sirve como filósofo e hijo de su época, y de la cual extrae el método dialéctico (invirtiendo el enunciado y por tanto el sentido, como ya lo hemos explicado), negando desde su crítica al tiempo que la afirma. Y por otro lado, pese a la contradicción que representa su apuesta racional e ideal, llega él mismo a personificar aquella indignación que golpea al sujeto víctima de la opresión "celestial", representada en la

20 Ver: Dussel, 1974, op. cit., p. 137-138.

religión y en el idealismo filosófico de su contexto y tradición; afirmándose él desde el *ser negado* como singularidad (semita incluso). Estos aspectos son evidentes en su *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel*, la cual es planteada de la siguiente manera:

> Como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, alemanes, hemos vivido nuestra *historia póstuma* en el pensamiento, en la filosofía. Somos filósofos contemporáneos del presente sin ser contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Su porvenir no se puede limitar ni a la inmediata negación de sus condiciones reales, ni a la inmediata realización de sus condiciones ideales, políticas y jurídicas, puesto que en sus condiciones ideales está la negación inmediata de sus condiciones reales y ya ha vivido como para haber visto, entre los pueblos vecinos, la inmediata realización de sus condiciones ideales. (Marx, 1968, p. 13)[21]

Esto quiere decir, que para reconocer las causas del presente, debemos atender lo que Marx llama "historia real", es decir, un pensamiento crítico negado o "filosofía negada"; así despojaremos a la filosofía de su carácter ideal, pues terminará siendo un ejercicio de negación continua. La historia ideal, como pensamiento o discurso racional (no tomando en cuenta el carácter irracional en los que se fundamentan la historia) según Marx, refiere a un recuento que reflexiona sobre sí misma, negando las condiciones presentes de *la crítica*. En este sentido, podría entonces identificarse en el joven Marx, un ejercicio del pensamiento en tiempo lineal, es así como llama a lo mítico lo irracional o prehistórico.

La historia real como recuento lineal, deja a un lado el elemento "contingente" del mundo como marco categorial o paradigma de justificación de los hechos. Así, cuando dice atender los asuntos desde "la raíz", como lo señala desde el ejercicio de la negación en realidad, lo que aún persiste, es la búsqueda de las causas desde la

21 Cursivas nuestras.

razón y ella representa lo que Hinkelammert señala como lo "objetivo", pues, es imposible que aprese la experiencia subjetiva o vaya fuera de las categorías estáticas del pensamiento o historia ideal. La razón no puede dar cuenta de todo. Sin embargo, desde la praxis, Marx sí atiende y encarna un aspecto de la contingencia y es lo que valida su "pensamiento". Esto es: el talante ético, en cuanto revela una "indignación" en su acción concreta y real, más allá del tiempo lineal proferido en su concepción temprana de la historia y la filosofía.

El mito no descubre causas, sino lo que permanece encubierto para el hombre cuando no se hace evidente en el mundo real y concreto, sino que lo domina. Así, el mito es un discurso que decide lo que es y lo que no, incluso más allá de las posibles causas. Desde allí, Hinkelammert reconoce *el laberinto de la modernidad*, cosa que no podría "discernirse" claro sin la razón, pero necesariamente invita a salir de ella.

Por otra parte, siguiendo la línea del intento en Marx por superar la religión en tanto argumento encubierto, y evidenciado en su fundamental "discernimiento de los dioses" propuesto por Hinkelammert como creencia de la filosofía alemana de su época (Hegel), en aquellos fundamentos ideales del "cielo" respecto a los de la "tierra", como ya se ha comentado, llamando la atención sobre el carácter de su crítica en tanto "filosofía negada" como él mismo la llama. Al respecto señala:

> (…) crítica hacia la parte adversaria, ella en este punto nos conducía sin crítica respecto a sí misma, mientras tomaba las bases de las premisas de la filosofía y se detenía en los resultados obtenidos, o bien daba como exigencias y resultados inmediatos de la filosofía, exigencias y resultados percibidos por otro conducto; también aquéllos —establecida su exactitud—, se pueden sostener, sin embargo, sólo mediante la negación de la filosofía profesada hasta ahora, de la filosofía como filosofía. Nosotros nos reservamos un designio más profundo en este punto. Su falta fundamental se re-

> duce a creer poder realizar la filosofía sin negarla. Sobre la "altura de los principios" o elevación de los pueblos. Se ven reflejados los *tres* estadios: *Concreto-Ontológico*.[22] Altura de los principios-nivel oficial de los pueblos o revolución se pregunta: ¿puede Alemania llegar a una praxis, a la *hauteur des principes*, esto es, a una revolución que la eleve no sólo al nivel oficial de los pueblos sino a la elevación humana que instituirá el porvenir próximo de estos pueblos? (Marx, 1968, p. 14)

La crítica como filosofía, no puede sostenerse en la propia acción que la constituye tradicionalmente en tanto filosofía "póstuma". Debe, según Marx, ir más allá de sí misma, al convertirse en teoría encarnada por las propias masas de donde bebe en tanto argumento o fundamento para la crítica. Marx habla de que la crítica culmina en la praxis, no en sí misma. Por lo tanto, la razón es la que permite falsear la teoría anterior (historia ideal) sólo cuando es tomada por el sujeto como palabra del mismo sujeto, es decir, como principio. Sin embargo, como pensamiento, no logrará dar cuenta del "espacio mítico", o lo que se traduce como el contenido de los "juicios de vida y muerte", siendo su discurso, un discurso histórico (éste que ha bebido de la filosofía ideal alemana como ya se ha expuesto).

La filosofía como negación, siendo una "pretensión de mundo" puede convertirse en un "fetiche". No está curada de la positividad del pensamiento. Así, Hinkelammert sugiere un reconocimiento más allá del *ad hominem* que cuestiona la construcción que legitima el propio pensamiento.

La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra *ad hominem*, y se muestra *ad honinem* apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por lo tanto, de su energía práctica, es hacer que tome como punto de partida la

22 Cursivas nuestras.

cortante y positiva eliminación de la religión (aquí no nos referimos a un ateísmo profiláctico e inocuo).

Y aun así –se pregunta Marx– "¿Cómo podría con un *salto mortal* no sólo dejar atrás tales obstáculos propios, sino al mismo tiempo aquellos de los pueblos modernos, los límites que en realidad debe aún disputar y sentir como *liberación* de sus reales barreras?". (Marx, 1968, p. 17) "El salto" puede referir a la intuición de Marx de salir de los límites o barreras reales; con barreras reales referiría la realidad *material* y la historia no crítica; sin embargo Hinkelarmmert propone salir de los límites de la razón, que en tiempos de Marx, se traducía a un tipo de razón devenida de la filosofía "póstuma" a la que él reconoce pero critica. Una "razón" –a todas luces– "instrumental".

1.6. El poder como regulador de lo humano: lo objetivo vs lo subjetivo.

Comentario VI

10/01/2019

18h05.

Empezaremos por mencionar que, llegados a este punto, se explicará de manera más explícita la noción de "mundo" y "sociedad" según la visión de Berger e Hinkelammert, ambas influenciadas de la visión anteriormente expuesta de Marx.

Tanto uno como el otro, describen la conformación del "mundo" desde presupuestos teológicos-filosóficos (Hinkelammert) y teológico-sociológico (Berger); para desembocar en una dialéctica que pretende su propia superación a través de presupuestos cientificistas en el caso de Berger, que también ve la religión como un "producto histórico". En Hinkelammert por otra parte, notamos una apertura, un *camino nuevo* que permite desnudar el que es encarna-

do por la postura –misma que describiremos a continuación– en el caso de Berger, la cual evidencia una pretensión de objetividad, que reproduce al interior de su discurso.

Desde el pensamiento sociológico que representa, y dado su estudio basado en un solo tipo de matriz de pensamiento, razón o *ratio,* esa "sociedad" que Berger describe, tal vez sí represente los "productos" de sí misma en términos tautológicos y dialécticos. Quizás sea válido pensar que existe una totalidad o "*nomos* totalizador" en tanto "conocimiento objetivo", que según él, representa todos los productos y formas dentro de "la sociedad" que él describe como totalidad humana estructurada.

Dichas formas o modos individuales y sociales son regulados por un mundo *a priori* que representa acuerdos sociales que podemos pensar como convenciones cerradas *pretendiendo* representar una totalidad, y que de hecho llegan a representarla para el sistema que él se aboca a explicar, ya que se transforman en "edificio cognoscitivo y normativo" que rige las conductas de los "individuos" dentro de la sociedad que él describe.

Cuadro III

"Niveles" de legitimación y permanencia de la realidad social (instituciones) en Berger.

#1 Nivel último	Nivel último	Nivel de conciencia teórica.
#2 Nivel	Legitimaciones teóricas explícitas	Justificación de sectores específicos del orden social. Ejemplo: la escuela, la familia, el Estado etc.
#3 Nivel	Teórico insipiente	Saber popular legitimador: mitos, leyendas, cuentos populares.

#4 Nivel	Pre-teórico	Afirmaciones tradicionales (*ethos* común).
#5 Nivel	- - -	Fórmulas legitimadoras que responden las interrogantes de las nuevas generaciones. Mundo construido que se legitima a sí mismo.

Esas formas adquiridas y reproducidas en un movimiento descriptivo dialéctico, dan la impresión de pretender explicar todos los movimientos estructurales en "la sociedad", o diversas sociedades, puesto que en su discurso no llega a desarrollar otro tipo de estructuras que no separe –por ejemplo– la experiencia objetivada y la *con/s/ciencia*[23] que la *imagina* en tanto *imaginación*[24]. Podemos sólo observar la importancia que da a un cierto tipo de "conocimiento teórico" u "objetivo" que deviene de un tipo más "primitivo" pero que, al igual que Marx, deja en la "prehistoria". En este caso, son nombradas desde la distancia temporal de una visión que las señala como alejadas de la totalidad objetiva que las dota de validez, para futuras estructuras sociales como las "instituciones", que vienen a condensar la experiencia que Marx llama "social", en un orden que contiene –según la descripción del autor– las interpretaciones "oficiales" de la realidad.

Desde una visión totalizadora y universal propia de la filosofía especulativa e ideal, Berger al igual que Tomas Hobbes (1588-1679), asume la tesis del "contrato social" (desde un enfoque sociologista) al afirmar que "todos los mundos construidos socialmente padecen de una intrínseca precariedad. Sustentados por la actividad humana, se hallan bajo la constante *amenaza* de los hechos humanos

23 Usaremos esta forma para referirnos tanto a la conciencia como condición ética tanto como la consciencia como capacidad de autoreconocimiento del sujeto y su mundo.

24 Ver: cuadro I, cuadro II.

del *egoísmo* y la *estupidez*" (Berger, 1969, p. 44)[25]. En Hobbes "el hombre es el lobo del hombre". Aceptar esta pretendida universalidad de la "voluntad" humana, sería asumir que el hombre es "malo" por "naturaleza". Dicho desde la idealización Agustiniana, o mejor, desde las "confesiones de fe" en la Iglesia de la Reforma, al declarar en su dogma que "la voluntad del hombre está cautiva del pecado (Ricoeur, 2008, p. 245), esto significa aceptar que el carácter que define lo humano es el mal como condición última y universal.

Para las prácticas de dominación antiguas no era muy diferente, notamos que para unos "individuos" privilegiados, ciertas determinaciones materiales eran atribuidas a cada clase de sujeto en tanto circunstancias materiales aquí en la tierra, como unas condiciones que escapaban al orden terrenal, y entraban en el orden del determinismo divino. Según esta lógica antigua y moderna, Enrique Dussel advierte lo siguiente:

> En el orden del mundo, según *la carne*, el sistema de las prácticas del pecado, de los dominadores y de los «ricos», los «pobres» (…), como los esclavos o los indígenas conquistados de Aristóteles y Ginés de Sepúlveda, lo son «por naturaleza» (fýsei en griego), es decir, desde su nacimiento, pero aún más, por designio eterno de los dioses. Para los griegos, «desde la naturaleza unos se manifiestan como dioses, otros como hombres, unos como libres y otros como esclavos». Nadie es culpable de la pobreza del pobre; ninguna falta de ninguna libertad es la fuente creadora de la injusticia. El «pobre» es pobre por inclinación natural, por mala disposición de su cuerpo o alma, por vagancia, por falta de virtud o simplemente por mala suerte (del destino o la providencia). Una teología de la resignación justifica el hecho del «pobre» diciendo: « ¡Dios así lo quiso!». (Dussel, 1986, p. 44)[26]

De esta manera, y poniendo en diálogo tanto el discurso moderno como el antiguo, es evidente una especie de "actualización"

25 Cursivas nuestras.
26 Cursivas nuestras.

desde los argumentos antiguos, hacia los que van a servir de refuerzo de éstos en la modernidad, basándose en el principio rector lógico de, por una parte la "corrupción" del cuerpo y la carne como principal elemento maligno, junto a principio biológico de una herencia pecadora (o no virtuosa) "natural" y que es castigada eternamente desde un Dios celeste, que aplica su "ley" desde los hombres en sus regímenes terrestres. En la Edad Media servirá para fortalecer esa idea y fundamentarla a través de un tratamiento conceptual desde la razón gnóstica objetivo-especulativa.

Respondiendo a esa premisa "objetivada" y definida desde siglo IV a.C con relación a la "voluntad" humana o del hombre como ser maligno por el simple hecho de existir, Berger describe como mecanismos reguladores, en este caso, de las pulsiones sociales constantes y peligrosas del hombre –como él las entiende–, a una tradición de pensamiento coercitivo desde Grecia-Roma y posteriormente Europa continental por ejemplo. Esta es, la forma característica que debe poseer lo que él presenta como "instituciones".

Estas son al igual que para Max Weber, mecanismos orientados a regular y mantener un orden cuya idea está íntimamente ligada con la "legitimación" la cual entiende como "un «conocimiento» socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social. Dicho de otro modo, las legitimaciones son respuestas a todos los interrogantes acerca del «por qué» de los ordenamientos institucionales". (Berger, 1969, p. 44) Para Berger, la sociedad se define en términos dialécticos: por un lado está la "acción" y por el otro la "consciencia". El hombre es un producto dentro de esa acción social "hombre-producto" (dentro), y a su vez, esa misma sociedad es su producto, "sociedad producto" (fuera). Esta relación –señala el autor– es reflejo de las tres etapas del "proceso dialéctico fundamental" llamadas y clasificadas por él como "internalización", "objetivación" y "externalización".

Según Berger (1969) la sociedad es el producto de los indivi-

duos que la habitan, y esto es posible solo porque al ser constituida como sociedad, asume de manera inmanente el carácter que hace posible la naturaleza social como constructo objetivo (p.104).

Para este autor, la realidad social es un *a priori* que responde a procesos que el sujeto integra en sí mismo, cooperando con dicha "realidad social", o si por el contrario tal *a priori* representa una realidad "opresiva" es *adsorbida de manera natural* por éste, ya que el carácter "objetivo" no permite cuestionamiento, aunque necesariamente no significa un hecho de participación en algunos hechos puntuales de esas opresiones. De igual modo, dicho movimiento, –según el autor– construye y representa la realidad social en su acción "real" y constante.

Cuadro IV

"Actualizaciones" de las categorías de dominación.

Periodo	**Desde S. IV a.C/ periodo Clásico**	**Desde S. IV d.C Edad Media**	**Desde S. XVI-XIX Edad Moderna**	**Desde el S. XIX hasta hoy**
Actualizaciones del valor o momentos del discurso.	**La Virtud:** (areté) (Sócrates, Platón y Aristóteles).	**La Gracia:** (San Agustín y Santo Tomás).	**La Voluntad:** (de poder) (Hobbes, Nietzsche, Weber).	**La "Democracia" y el libre mercado:** Friedrich Hayek, Milton Friedman, Jürgen Habermas, Karl Popper.
Poseedores privilegiados.	El filósofo, sabio o auriga.	Los Santos y miembros del alto clero (cristiandad).	El Estado: instituciones, reguladoras de la realidad social y el mercado.	Los ricos y el sistema mercantil capitalista (La técnica).

No poseedores privilegiados (alteridad).	El bárbaro (aquel que no hablaba griego), los artesanos y los guardianes	Todos los hombres cristianos y no cristianos poseedores de (Pecado biológico-hereditario) según San Agustín).	El pueblo llano, campesinado; proletarios y pueblos originarios (el "indio", mestizo, afro etc.)	Los pobres y el pueblo llano, el campesinado; proletarios y pueblos originarios (el "indio", mestizo, afro etc.)

La realidad social como construcción, es decir, sociedad-producto, hombre-producto, parece referir a la luz del planteamiento de Berger, a una visión dialéctico-pragmática que nace con la experiencia del hombre. Pero ¿Cómo define el autor las categorías con las que construimos ese mundo? El hecho de tomar categorías "apriorísticas" de carácter *regulador q*ue devienen de la idea del lenguaje como un acto de *nominación* y *objetivación* una vez efectuado, cambia el carácter del argumento, validando la acción del hombre como supuesta "creación" de éste, haciéndola parecer individual de las diversas categorías propias de ese sistema, en tanto dominación por medio de ese tipo de objetivación ya explicada en estas páginas.

Lo que Berger propone –lejos de sus cerrados argumentos inscriptos en un despliegue teórico que se asienta en el objetivismo que describe– es, como ya hemos mencionado, *el poder dominador* de una razón en apariencia "natural" que en realidad es un artificio, donde sus análisis, sin saberlo o con saber, sigue perpetuando una visión del ser humano parcial, maligna y limitada en toda la complejidad que lo constituye como ser de *razón mítica.*

Desde esta visión totalizadora, el lenguaje llega a ser una especie de "prosopopeya" artificial en Berger, colocándola en contraposición a una realidad más abierta del "mundo" como la ya sugerida, presente en otras formas de concebir la "realidad" de los seres humanos. Según este pensamiento, la realidad *a priori* construida por "la sociedad"[27] y el hombre presente en ella, representa una dife-

rencia sustancial como la realidad de lo "natural" en la que concretamente el "individuo" no ha participado en su manipulación, construcción y conformación.[28] Cuestión que desde la visión de Franzt Hinkelammert, giran de eje para presentar otra versión que complete y ayude a pensar la complejidad del "mundo" en el que, a diferencia de la postura teórica de Berger, se asoma como una posibilidad abierta siempre a transformaciones subjetivas, aunque estas puedan significar en el orden objetivo, un –siempre pretendido– universal.

"El mundo exterior" y el "mundo interior" que describe Berger, lo coloca en un nivel netamente objetivista de la realidad. Este llega a afirmar que hay un mundo fuera del hombre y que este mundo constituye los objetos del mundo "individual" de éste, sugiriendo así una dualidad dentro de la conciencia en "todas" las realidades del hombre social.

Al reconocer que hay un mundo subjetivo, porque hay una sociedad que lo ha pensado, equivale a decir que no existe tal cosa

27 En realidad describe sociedades que se han regido y rigen bajo esquemas de dominación.

28 Con "natural" nos referimos a lo opuesto a ella, es decir, al concepto tradicionalmente aceptado de "cultura" como manipulación de la naturaleza. En realidad no existe tal cosa como "la cultura" en tanto "manipulación de la naturaleza". Pensar esto es admitir que existe tal cosa como la objetividad, puesto que hasta los entes llamados "naturales" o no manipulados por el humano, al ser "encontrados" por este en el "medio natural" o no manipulado, automáticamente y, solo con hacerlos objeto de la sensibilidad, son pensados y captados; procesados desde y por una memoria que dará "interpretación" automática (por medio de una experiencia y episteme previa) transformándola –como primer paso concreto y material– a esos entes y objetos "naturales" tornándolos automáticamente en objetos del de una experiencia previa, lo que Occidente ha llamado "pensamiento" que es una combinación mental y empírica concreta de la experiencia singular del ser humano receptor. En la visión naturalista y luego científica, este rasgo es mucho más drástico, puesto que son conceptualizaciones producto del acto teórico, como ejercicio de abstracción. La "cultura" para nosotros es lo que está entre los entes y la conciencia que los ha creado, es decir el propio ser humano en su diversidad concreta como ser de símbolo.

como un "exterior" u "objetividad" absoluta, ni a nivel sociológico ni humano, es mera pretensión que aquí sirve para definir un cierto tipo de estado coercitivo de la realidad humana, en lo que él relata como "sociedad", siendo que ese "exterior" que llega a describir, es solo una parcialidad conceptual convencional. Notamos que esta "sociedad" descrita por Berger, corresponde a un orden total, que excluye toda *acción imaginativa* como construcción de mundo (s). Llega a caer en una contradicción lógica, puesto que todo existe gracias a la subjetividad del ser humano que ha pensado desde la abstracción que el propio Berger, desde su *imaginación*, ha llamado "objetividad".

Ese exterior que Berger coloca en un espacio "fuera" respecto a lo "interior" o subjetivo, es la consciencia que consecuentemente ha pensado ese "mundo exterior" desde el pensamiento subjetivo, al cual él llega incluso a negar como potencialmente creador de mundo en cuanto a su facticidad, siendo esto (lo imaginario) de la misma "sustancia" y procedencia de la "realidad objetiva", la cual llamará "nivel último teórico de legitimación de la realidad" (ver cuadro III) o "*nomos* totalizador" (ver cuadro V, página siguiente) y a través de este acto teórico, justificar cierta parcialidad "sociologicista" y científica a la "objetividad", negando una vez más la implicación que tiene de facto, el hecho imaginario como parte inmanente de las construcciones "interiores" y "exteriores" de ese mundo o nivel que Berger relaciona con lo objetivo. Para cotejar estas ideas, veamos lo que señala el autor respecto a eso:

> Las representaciones de la sociedad son inmensamente más resistentes. El individuo puede soñar con sociedades diferentes e *imaginarse* en diversos contextos. Pero a menos que sufra de una *locura solipsísta*, conocerá las diferencias entre esas fantasías y la realidad de su vida concreta en la sociedad, que le prescribe un contexto comúnmente reconocido y se lo impone sin consideración a sus deseos. (Berger, 1969, p. 24)[29]

29 Cursivas nuestras.

Esas imposiciones responden a una idea en la cual parece eliminar la participación "imaginativa" de los sujetos o pensar esta "imaginación" de manera peyorativa como se observa en la idea citada con anterioridad, y solo reconoce la unidireccionalidad de la "creación" social como producto de una conciencia "exterior" y *a priori*, es decir, de aquella que se encierra en las convenciones sociales objetivadas desde la nomenclatura abstracta de disciplinas como la que él representa y que, a través del ejercicio nominal y del lenguaje, "exterioricen" todo aquello interiorizado *a priori*, convertida en teoría y concepto desde la tautología significante de la razón y cierto "objetivismo" moderno, casi religioso cual dogma unívoco y absoluto.

Por tanto remitimos nuevamente al mito, relacionado comúnmente con el pensamiento subjetivo (y "pre-histórico" o premoderno como veremos más adelante) desde el paradigma moderno-objetivista –como ya lo hemos explicado– y en respuesta a ello podemos citar, con relación al argumento de Berger, la palabra de Franz Hinkelammert, quien sostiene lo siguiente:

> La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece *desmitización* y *desmagización*. Las ciencias empíricas y las *tecnologías resultantes de su aplicación parecen efectuar a través del desarrollo de los mercados esta superación de los mitos y de las magias*. Hay la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y *la magia.* (Hinkelammert, 2007, p. 41)[30]

En ese sentido, y dada estas dos visiones del paradigma social relacionadas con el análisis de sus estructuras, como aquello llamado desde los autores principales en este desarrollo como "ob-

30 Cursivas nuestras.

jetivo", *nomos* totalizador, y "subjetivo", razón mítica-magización, podemos esquematizar, colocando en paralelo las ideas que definen tanto una como otra visión de la realidad del "mundo" moderno desde Berger e Hinkelammert ,como ya se ha expuesto hasta ahora, a través del siguiente cuadro "analógico-comparativo" que resume estas dos visiones:

Cuadro V

"Estado" objetivo-subjetivo en Berger-Hinkelammert. Cuadro analógico- comparativo.

Categorías interpretativas	Berger	Hinkelammert
*Construcción de mundo	El "individuo" aprehende el mundo como una realidad externa a él.	El mundo es una construcción imaginaria cuyo sentido parte de la razón mítica, una constante en cualquier realidad humana expresada en todos los tiempos y espacios. Es la que da *un cierto sentido* a la existencia del hombre.
Objetividad	Las instituciones son reales en tanto comparten la objetividad del mundo social.	La "objetividad" se sustenta en lo imaginario.
Mundo social	El "mundo social" es construido solo a partir de la razón para ser validado por ella misma.	El "mundo social" validado como "objetivo" es igualmente imaginario.
Lenguaje	Uso del lenguaje común producto de fórmulas legitimadoras de instituciones sociales, como acto regulador que define lo que es y no es.	El "lenguaje común" está igualmente constituido por lo imaginario, es decir que incluye el sentido enigmático.

**Nomos*	• *"Nomos* totalizador" (conocimiento objetivo) como aquello que denota el sentido/pensar objetivo (*nomos*-ciencia). Ordenamiento positivo del mundo. • El *nomos* se identifica con el cosmos (pretensión totalizadora).	• Pensamiento mítico relacionado con lo "subjetivo" crea a lo "objetivo". • Tal identidad se hace dialéctica e incluye la contingencia.
Anomía/orden social	Anomía como separación del mundo: es perder la orientación en la experiencia (desintegración del status social).	Tal "orientación" conduce al individuo dentro del laberinto de la modernidad.
Terror/control	El *nomos* como escudo contra el terror.	El "*nomos"* origina, dirige y perpetúa el "terror".
Muerte	La muerte amenaza las suposiciones básicas del mundo.	La muerte a su vez como idea, forma parte de estas suposiciones.
"Consciencia": según cada autor	Niveles de legitimación (objetividad).	Dimensiones del pensamiento: parte de aquello llamado por el pensamiento cientificista y objetivo como "subjetividad", para diferenciarlo de la objetividad", estando la primera en un estado "encubierto" y cooptado por el segundo.
Ethos (costumbres-conducta)	Lo pre-teórico: es relacionado con las afirmaciones tradicionales (sentido común).	Hay aspectos que fundamentan la realidad que van más allá de la racionalidad objetiva.
Comprensión	Comprensión causal del mundo-lineal. Comprensión como consecuencia)	Comprensión que concibe las causas aparentes como preconceptos.

1.7. Legitimación, poder y sentido común.

15/01/2019

10h23.

Lo que Peter Berger ha denominado dentro de su análisis como "*nomos* regulador", refiere a mecanismos de nominación e "identidad" dentro del sistema social donde el sujeto esté inserto, a partir de un esquema netamente objetivista que genera un "escudo contra el terror" (Berger, 1969, p. 36). Estos permiten una constante medición y cotejo del paralelo sociedad-sujeto, asegurando un orden que le permite –según el autor– ordenar el mundo, ajustando la conducta cuando ésta no manifieste o refrende acuerdo con la matriz social reguladora. Si este presupuesto social no es cumplido y por el contrario el sujeto o "individuo" que Berger refiere, sale del orden nominal en el constructo social apriorístico que él describe, es sometido por causa de tal "aislamiento" al orden social, convirtiéndose así en un peligro y una "extinción inminente" para el sujeto.

Muy unido a la visión del hombre desde la antropología de la cristiandad, ese "terror", busca crear en el sujeto un "dique" o barrera de contención que retenga las probabilidades de la propia existencia como contingencia y, así mismo, crear un estado de "seguridad" aislándolo y condenándolo a una realidad parcial que, presentándose bajo una supuesta universalidad disfraza, oculta la posibilidad constante del cambio, movimiento y "caos" que significa la contingencia de la vida, y que para el hombre "objetivo" que describe Berger, significa un peligro y terror del cual hay que protegerse a través de la *tutela* que supone la mediación parcial de una objetividad con pretensiones de absoluto.

Para Hinkelammert, la objetividad presente en la conceptualización del mundo, representa parte de una realidad que integra un tipo de "conclusión teórica" que viene a dar respuesta a una necesidad de explicar esa realidad, y donde está presente, así no lo advirtamos, la razón mítica, adjudicada tradicionalmente al sentir y pensar prehistórico y primitivo. Cosa que para este autor es inmanente al ser humano independientemente de cualquier época (cuadro V, pá-

gina 56-57). Al respecto señala lo siguiente:

> La objetividad del mundo *es una conclusión teórica* – una derivación a partir de una experiencia. La designación como "teórica" incluye aquí *todas las dimensiones del pensamiento*, por lo tanto *también el pensamiento mítico*. Sin llegar a esta conclusión, el mundo no es objetivo más allá de la experiencia inmediata. Hay simples repeticiones de la experiencia y la memoria retiene estas impresiones.
>
> Al sostener esta objetividad metafísicamente, *se abstrae de la experiencia*. La experiencia ahora es posterior. Ya no se puede saber si la vida es sueño o no. Es una forma de abstraer de la muerte, del dolor, del sufrimiento. (Hinkelammert, 2007, p. 117)[31]

En ese sentido podemos remitir a lo que Berger hace referencia, precisamente a ese "terror" o presente como "anomia social", la cual es una especie de "resistencia" o aislamiento del sujeto que no consigue adición a la sociedad –específicamente la moderna– y sus instituciones. A esta actitud Berger la asocia con la locura.

La "histeria" propia de las conciencias cuyas subjetividades mantienen nexos con el aspecto "mítico" de la realidad dentro de "la sociedad", más que "aislarse" es la propia sociedad y sus mecanismos de "socialización reguladora" la que aísla, expulsa y rechazan todo signo que manifieste el "caos" y contingencia.

En cierto sentido, es la propia sociedad y sus integrantes los que transforman y se transforman en los dispositivos inmanentes a esa sociedad normalizada, y haciendo parte del cúmulo de *instituciones* participantes dentro del gran "acuerdo social", manifiesto y representado en una gran diversidad de formas "instituidas" que lo "ajustan" a éstas de inmediato, y al hacerlo las asume suyas.

En cada reajuste dentro de la misma, existe un carácter regulador que luego toma forma jurídica –orientada en últimas– al

31 Cursivas nuestras.

control a través de una idea única y universal de conducta.

Según la definición que nos presenta Berger sobre el carácter que posee la sociedad a través de un marco categorial objetivo que conforma a través de distintas capas que mediatizan de la realidad, podemos decir, que éstas representan traducciones que han sido objetivadas en teorías que las hacen perpetuar en el imaginario, presentadas en clave de "construcción social" general.

Desde la micro estructura del sentido depositado en la nominación de las acciones-experiencias, pasando por una re-orientación de éstas hacia una parcialidad volviéndolas objetivas, "pero hecha la abstracción la olvidamos. El mundo objetivo empieza a actuar. Por ejemplo: los aviones vuelan. Por supuesto que no. El piloto vuela usando el avión. Solamente los pájaros pueden volar por ellos mismos" (Hinkelammert, 2007, p. 119). Esto advierte una naturalización de la idea parcial del mundo, vuelta regla a través de teorizaciones que se tornan absolutas y universales. Naturalizamos esos constructos; esas "conclusiones" y los integramos a nuestras formas de leer la realidad, dándole carácter de verdad y "objetividad"; con lo cual, empieza el proceso de "legitimación" que concluye en la creación de hábitos, sentido común, y por último, *instituciones* que traducen ese *ethos* social por la vía jurídica. "Acuerdos" que empiezan a regir a los sujetos y las sociedades apriorísticas construidas bajo un orden que por ser "objetivo" no se puede cuestionar según Berger.

Para Weber ese carácter de objetividad es lo que constituye la base *institucional* que marcará el carácter *legitimo* en las instituciones, bien sea dentro del esquema político del Estado, la norma jurídica y el Mercado. Para Weber, estas instancias de lo social son las que detentan el *poder* y éste se manifiesta esencialmente de manera impositiva a la voluntad ajena. De aquí se desprende el carácter de la dominación, que para este autor, constituye una de las características fundamentales del poder "legítimo ante obedientes".

El sujeto o "individuo" de Weber, al igual que para Berger,

es un ser que es constituido por fuerzas externas que son reguladas y mantenidas por una "voluntad" sumisa y hecha para recibir mandato. Estamos ante la presencia de dos autores que de manera muy sofisticada, teorizan y legitiman una conciencia arbitraria, que parcializa una complejidad y la transforman en concepto para así fijarla a la estructura desde donde surgen como "praxis teórica".

Estas pretensiones teóricas, como ya hemos sugerido, funcionan como *actualizaciones*[32] de viejas estructuras que están orientadas a la administración, tutela y dominio de la conciencia del hombre, revestidas de autoridad legítima, primeramente dentro de esquemas de la "gracia" divina a través de "seudo-conceptos" para luego transformarse en "acuerdos" y leyes dentro del lenguaje jurídico moderno. Al respecto de estos argumentos, Ricoeur señala el ya planteado *mito adámico* relacionado en este punto con lo siguiente:

> (…) la función esencial del concepto -o seudoconcepto-de pecado original en el esfuerzo por conservar lo adquirido en la primera conceptualización -a saber, que el pecado no es naturaleza, sino *voluntad*- y por incorporar a esa *voluntad* una cuasi naturaleza del mal". (2008, p. 261)[33]

Establecemos así, el paralelo que se ha sugerido anteriormente, en cuanto a la continuación del carácter heredado de una condena o *voluntad pecadora* producto de su herencia corrupta y su "libertad" (la del hombre). Libertad cercana al "mal" que debe ser controlado por medio de la coerción a través de la dominación de un todopoderoso Dios. Mismo que en la modernidad se traducirá

32 Ver cuadro IV, p. 21-22.

33 Cursivas nuestras. Léase aquí voluntad de pecado en San Agustín del primer hombre (Adán) como mal hereditario y atribución divina del pecado y el sacrificio eterno a la penitencia de la deuda que signa la vida de todo hombre, aspecto éste, que, como ya hemos señalado constituirá actualizaciones futuras, entre ellas la traducción hacia la "obediencia" que, en este caso, relacionamos con la concepción y el papel de cierto tipo de hombres en la sociedad que, tanto Weber, Berger entre otros, describen.

por las instituciones encarnadas por el Estado (impartida desde la autoridad del Rey o élites cortesanas conjuntamente con el papado y más adelante en el presidente desde la democracia representativa), la norma o ley y el Mercado según Weber.

En Weber las relaciones entre los hombres están determinadas por una dialéctica de fuerzas que, aunque contrarias, una recibe a la otra sin problemas adaptándola de manera casi "natural" a su sistema. Esa fuerza que se debe adaptar a la otra dominándola, está representada en un sujeto que acepta la dominación y la "internaliza" "subjetivándola" a la vez que es "objetivado". En palabras del autor la describe de la siguiente forma:

> Consiguientemente, entendemos aquí por dominación un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta ("mandato") del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre los actos de otros (del "dominado" o de los "dominados"), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obra, el contenido del mandato ("obediencia") (Weber, 2002, p. 696).

Por tanto, la dominación se basa en el encubrimiento del *locus* del dominador, por ejemplo: en la democracia representativa desde el Estado, en los anteriores regímenes absolutistas los vemos representados en los reyes, príncipes y emperadores y en la contemporaneidad la observamos no solo en los presidentes y primeros ministros, sino también –y más fielmente– en los empresarios, comerciantes burgueses y banqueros, estos últimos representan una escala máxima de dominación en la configuración actual del poder, que tiende a no verse como tal desde los artefactos de opinión y "consenso", puesto que su aplicación se da de manera encubierta y en un ya no "secreto de estado" como se da en las democracias representativas, sino desde la tutela y mando de transnacionales manejadas por seres invisibles que todo lo ven pero que no permiten ser vistos.

Estas condiciones objetivas dispuestas de manera unidireccional, requieren de una estructura que, en el caso de Berger, la hemos descrito ampliamente y que se basa en la idolatría y el fetiche que él ha llamado "sociedad" como una estructura objetiva auto-reguladora de sí misma bajo leyes que se han construido para proteger de la contingencia y el "peligro" que supone la "fatalidad" perenne de nosotros mismos y de la existencia.

La sociedad tal y como la describe Berger, está *desmitificada*. Entendida desde esta concepción, el mito se concibe como una visión arcaica y primitiva que luego es convertida en ciencia, teología y luego en filosofía idealista.

Lo que en Berger vemos representado como una objetividad con cierto aire de absoluto, gracias a su adhesión al canon cientificista, en Hinkelarmmert por ejemplo, se presenta desde un enfoque perspectivista como un "ver a la luz de la totalidad". Para este autor las *conclusiones* que el hombre hace de la "realidad" son "inferencias de la mente". El "espacio y el tiempo son el criterio de la totalidad ausente, que la hace presente en la finitud", (Hinkelammert, 2007, p.121), es decir, que traemos ideas que al entendimiento se le presentan infinitas y al hacerlo las volvemos finitas. Esta acción es necesaria para poder aprehender los fenómenos que conforma la complejidad de la realidad del cosmos y aquellas más inmediatas, mediada por la mente y la imaginación para su explicación.

Esa totalidad puede ser aprehensible. Dice Hinkelammert que el "no tener acceso a la totalidad no significa que no juzgamos a la luz de la totalidad. Estamos excluidos de esta totalidad, pero por eso precisamente la tenemos que introducir". (2007, p. 21).

Respecto de esa totalidad notamos que en el caso de Berger, es evidente que pasa por alto la inclusión de ésta en todo momento, ya que insiste en el carácter "objetivo" de la realidad humana que, como bien llega a señalar Hinkelammert, es "parte de la inversión que el pensamiento y la reflexión teórica hace" (Hinkelammert,

2007, p. 120).

Al mismo tiempo establece comparaciones entre cierta actitud devenida de aquella que se ha dedicado a fijar relaciones desde el canon racionalista, llegando a afirmar que:

> Hay un paralelo entre esta objetivación del mundo y la comercialización de este mismo mundo por las relaciones mercantiles. (Es el paralelo que Hume establece entre la ley de la causalidad en el mundo y la propiedad sobre el mundo.) *La abstracción de vida y muerte* origina a los dos mundos superpuestos. Por eso, históricamente, se desarrollan juntos. (Hinkelammert, 2007, p. 121)[34]

Esta "propiedad sobre el mundo" es un sistema racional que justifica, a través de la "causa" y "efecto" que el sujeto puede poseer, presentándose como una causalidad desmedida. Por tanto, se puede decir desde un paradigma de lo concreto que es irracional.

Lo que notamos en las narrativa que hace Peter Berger por ejemplo, es que se adhieren a una perspectiva cualitativamente sesgada contraria a la descrita por Hinkelammert, al asegurar repetidas veces –como se ha señalado–, la creencia de que a través de categorías apriorísticas es posible condensar la complejidad de la existencia humana, y explicar la totalidad, el movimiento social y sus construcciones, transformaciones y actualizaciones desde nociones racionales que poco tienen que ver con el espacio complejo que conforma la "totalidad".

34 Cursivas nuestras.

RESUMEN CURRICULAR

Arnoll Cardales Garzón: (Caracas, Venezuela - 1982). Es Artista, curadondero e investigador con énfasis en pensamiento crítico latinoamericano. Mestrando em Teoria e História da Arte por el PPGA-UFES (Universidade Federal do Espirito Santo-Brasil). Promotor de varios proyectos colectivos independientes en artes visuales y performance en América Latina y Europa. Co-fundador de *El Apartaco*, un espacio autónomo de arte contemporáneo en Caracas-Venezuela desde 2010. Contacto: acardales@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7964-5412 http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K2523318H4

Bibliografía

Benjamin, Walter. (1989). *Discursos interrumpidos I: filosofía del arte y de la historia*. Traducción Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus.

Berger, Peter. (1969). *El Dosel sagrado: elementos para una teoría sociológica de la religión*. 2ª ed. Traducción: Néstor Míguez: Buenos Aires: Amorrortu editores.

Buck-Morss, Sussan. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições.

Dussel, Enrique. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

_____, Enrique. (1986). *Ética comunitaria.* Madrid: Eds. Paulinas Col. Cristianismo y sociedad.

_____, Enrique. (2000). Europa modernidad y eurocentrismo. En Lander, Edgardo (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

Hinkelamert, Franz. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Arlekin.

Marx, Karl. (1968). Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel. En: *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad. Buenos Aires: Editorial Claridad S.A.

Platón. (1988). *Diálogos IV la República*. 1 ª ed. Segunda reimpresión. Traducción: Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos S.A.

Porée, Jérôme. (2007). *Ricoeur y la cuestión del mal*. Ágora papeles de filosofia. Santiago de Compostela, v. 25 nº 2, 45-60, sep-nov 2007.

Ricoeur, Paul. (2008). *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Segunda reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de economía comprensiva*. 2da ed. reimpresión. Traducción: José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez y José Ferrater Mora. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Simón Rodríguez. Pensador decolonial.

Arturo José Bastidas Delgado

> Simón Rodríguez fue una de las revelaciones deslumbrantes. Pocos saben de él, en Venezuela, donde nació; casi nadie en los demás países latinoamericanos. En todo caso, se lo recuerda vagamente por haber sido el maestro de infancia de Simón Bolívar. Pero él fue el pensador más audaz de su tiempo en nuestras tierras, y un siglo y medio después sus palabras y sus actos parecen de la semana pasada.
>
> Don Simón anduvo a lomo de mula por los caminos, predicando en el desierto. Lo tenían por loco, lo llamaban «el loco». Él increpaba a los dueños del poder, incapaces de creación, sólo capaces de importar ideas y mercancías de Europa y de EE.UU.: «¡Imiten la originalidad!», exhortaba, acusaba don Simón: «¡Imiten la originalidad, ya que tratan de imitar todo!». Y ése fue uno de sus dos imperdonables pecados: ser original. El otro: no ser militar.
>
> Eduardo Galeano. Ser como ellos y otros artículos.

En el presente escrito nos acercaremos a la obra del filósofo y maestro caraqueño Simón Rodríguez a través de una lectura desde la semiótica de la subjetividad - afectividad[1], lo cual implica ir al lugar de lo simbólico, de lo que muestra ocultando[2], de eso que Hernández (2013) denomina subjetivemas, que son marcas, huellas que los sujetos van dejando en sus obras escritas debido a que el sujeto se vuelve texto, es decir se textualiza, plasmando su ser sensible, su ser íntimo en sus creaciones.

El filósofo de la independencia venezolana y latinoamerica-

1 Ver: Hernández 2013.
2 Ver Ricoeur (2003, p.17).

na, como plantea Galeano en el epígrafe, es un desconocido en su propia tierra, murió abandonado a su propia suerte tildado de loco por plantear el primer proyecto serio de emancipación para estas latitudes, el cual se sustenta en la educación de todos y cada uno de los habitantes de estas naciones de América del Sur, proyecto educativo sustentado en su concepción hermenéutica, ya que para Rodríguez (2016) "…enseñar es hacer comprender".

Defendió hasta el último momento de su vida la necesidad de la escuela de primeras letras, la cual trató de fundar en todas las naciones de América del Sur donde estuvo apoyando la causa de la independencia, luego de su auto exilio de veinte años, al cual puso fin sólo por venir a luchar al lado de su discípulo Simón Bolívar, no con armas sino con educación, veamos qué dice Rodríguez (2016, p.665) en su carta al Libertador:

Guayaquil, 30 de noviembre de 1824.

Al Libertador de Colombia.

> Me ofrezco á U. en esta situación como en toda otra, para cuanto guste mandarme en inteligencia de que desearía oportunidad para manifestar a U. hasta qué punto puede llevar el sentimiento íntimo, sincero y peculiar, etc., etc., etc....Tengo muchas cosas escritas para nuestro país, y sería lástima que se perdiesen: he decidido, pues, ir por tierra;…El caso es que en respuesta á la carta que U. me escribió, me puse en camino. Ver á U., conferenciar sobre la causa y emplearme en lo que pueda para ayudar á U., es mi fin. Dé U. orden al General Castillo para que me dé con qué transportarme, y a mí dígame lo que he de hacer para llegar cuanto antes, darle un abrazo y.... llorar de gozo....

Simón Rodríguez, como evidenciamos, habla desde lo íntimo expresando el afecto que siente por el Libertador, donde se muestra como un sujeto signado por la sensibilidad, así como también por el compromiso con la causa de la independencia, compromiso que desea honrar con sus escritos a los cuales cuida como su

vida y es evidente que no quiere perderlos.

Rodríguez está consciente que la independencia se ha logrado en parte y que queda el trabajo arduo de independizar las conciencias de cualquier yugo, se trata por tanto de fundar las repúblicas nacientes, de independizar a los sujetos desde el punto de vista ideológico, de dotarlos de autonomía de pensamiento y de acción y para tal fin hace reiteradamente un llamado a ser originales, a partir de lo propio, de nuestra circunstancialidad histórica.

En este sentido, su propuesta de ser originales sirve como sustento de su elaboración teórica, de su filosofía. Ser original para el maestro Rodríguez implica colonizar el país con sus propios habitantes[3], ser original para Rodríguez pasa porque todos los niños sean educados en su escuela donde se ayuda a comprender y al cuidado de sí, de los otros y por supuesto de la nación, ser original pasa necesariamente por entender que nuestra circunstancia histórica, geográfica y social es única, y por lo tanto, no debemos ni podemos copiar modelos, por ello, no se cansa de repetir "…la América no debe IMITAR servilmente sino ser **ORIGINAL**." Rodríguez (2016, p. 354).

Desde esta perspectiva, ser original, además de ser una de las fundamentales isotopías que atraviesa el discurso del maestro del libertador, actúa como un símbolo recurrente en su escritura, ya que ser original implica no ser como el europeo, el americano o el inglés sino construir un ser propio cimentado en nuestro suelo, en nuestras costumbres, sus ideas y creencias.

En este sentido se pregunta si podemos adoptar las instituciones de Estados Unidos, Rodríguez (2016, p. 458) nos dice:

> Estados Unidos. Lo consideramos como el País Clásico de la Libertad: nos parece que podemos adoptar sus Instituciones, solo porque son Liberales ═ lo son en efecto; pero... el Suelo?... su

3 Ver. Rodríguez (2016, p. 341).

> Extensión?... sus Divisiones?... su Situación?... los Hombres?... sus Ideas?... sus Costumbres?... las Razas?... las Clases?... las Creencias?... las Necesidades?... la Industria?... la Riqueza?... dónde están?

Por tanto, somos seres signados por nuestra circunstancialidad, Robinson no cesa de decírnoslo y remarcarlo cada vez que tiene oportunidad. Esas circunstancialidades nos hacen seres diferentes a nuestros congéneres, por tanto, la originalidad que nos propone Rodríguez parte de su caracterización del sujeto como ser territorializado, anclado al suelo, como diría Hernández (2014) incardinado a lo telúrico de una manera indisoluble.

Desde esta perspectiva, Rodríguez plantea su proyecto de colonización y su crítica a lo europeo, proyecto de colonización que como ya hemos mencionado anteriormente invitó a colonizar el país con sus propios habitantes, y para tener colonos decentes educarlos desde la niñez; la educación en la propuesta robinsoniana adquiere una relevancia fundamental, es de alguna manera otra de las isotopías fundantes de la obra del filósofo Rodríguez, por tales motivos vemos necesario dedicarle unas líneas.

Simón Rodríguez y la Educación como proceso hermenéutico.

Desde muy joven se conoce a Rodríguez como maestro de primera escuela en la ciudad de Caracas, ya el 19 del mes mayo del año 1794 presentó un informe sobre el "Estado actual de la escuela y nuevo establecimiento de ella"[4], donde consideró a la formación dictada en la escuela de primeras letras como fundamental, argumento que mantuvo a lo largo de toda su vida, tanto en su estancia en Europa, como a su regreso y peregrinación por las naciones liberadas por el Libertador Simón Bolívar. No dejó pues de profesar la importancia trascendental de la formación de la niñez, de todos los

4 Ver. Rodríguez (2016, p. 21).

niños; indios, negros y blancos. En este sentido Rodríguez (2016, p. 592) nos dice:

> Lo único que le pedí fue que se me entregaran, de los Cholos más pobres, los más despreciados, para irme con ellos a los desiertos del Alto-Perú —con el loco intento de probar, que los hombres pueden vivir como Dios les manda que vivan— porque Dios, antes de hacerlos sabía,
>
> que habían de ser frágiles,
>
> que habían de tener pasiones,
>
> que serían de carne y hueso,
>
> que estarían vestidos de mala carne,
>
> que el demonio les había de tentar.

Ahora bien, con qué objetivo solicitó a los niños más pobres, a los más despreciados? con el objeto de educarlos, de transformarlos en ciudadanos, conscientes de sí y de sus contemporáneos, ya que para Rodríguez (2016, p. 504) como hemos planteado, educar es ayudar a comprender, educar es un proceso hermenéutico, y esto lo constatamos cuando nos dice: "Enseñar es hacer COMPRENDER, es emplear el entendimiento, no hacer trabajar la memoria." Comprender desde este punto de vista es un ejercicio de reflexión del sujeto sobre sí mismo, es un acto racional donde se emplea el entendimiento con el fin de construir junto al otro u otros la sociabilidad, acto intersubjetivo hacia el que apunta la pedagogía social de Robinson.

En consonancia con la vinculación de pedagogía y hermenéutica, Rodríguez (2016, p. 583) nos dice "…Maestro es el que enseña a aprender y ayuda a comprender", así mismo plantea también: "El maestro que sabe dar las primeras instrucciones, sigue enseñando virtualmente todo lo que se aprende después, porque enseñó a aprender…". Ciertamente que la propuesta pedagógica de Rodrí-

guez, de ese maestro universal tiene una vigencia insospechada que los silencios de turno han sabido mantener en el olvido, sobre todo por la estrecha vinculación que nos presenta Rodríguez entre educación y política.

En tal sentido, Rodríguez (2016, p. 450) plantea: "La Misión de un Gobernante liberal…LIBERAL, se entiende…es cuidar de todos los hombres, en la infancia…de todos…de TODOS, sin excepción., para que cuiden de sí mismos después, i cuiden de su gobierno". De tal manera, Samuel Robinson vincula el cuidado de sí al cuidado de todos y al cuidado del gobierno, y no duda en plantear,como veremos a continuación, que el gobierno de sí puede enseñarse.

Como hemos dicho anteriormente, Robinson no diferencia su propuesta educativa de lo político, toda vez que invita a aprender en su escuela a gobernarse a sí mismo, en tal sentido dice Rodríguez (2016, p. 434) lo siguiente:

> En la fisonomía de los NUEVOS GOBIERNOS, las primeras facciones se ven en la revolución de FRANCIA i las segundas en el JENIO de los DOS HOMBRES que, en estos últimos tiempos, han dado MOVIMIENTO, *a las ideas sociales*, en mayor extensión de terreno. NAPOLEON en Europa i BOLIVAR en América, Napoleón se encerraba en sí mismo: Bolívar quería estar en todas partes Napoleón: *quería gobernar al jénero humano*: Bolívar: *quería que se gobernara por sí.* I YO quiero que aprenda a gobernarse…[este sí que es AMOR PROPIO!!] pues todavía quiero más, quiero que venga a APRENDER A MI ESCUELA…

Es claro que la propuesta del gobierno de sí emerge del ámbito político, sin embargo para Rodríguez (2016), como vemos, el gobierno de sí puede aprenderse, y por tanto invita a aprenderlo a su escuela, que es un espacio para formar a los sujetos para la sociabilidad, para formar ciudadanos en el marco de una hermenéutica del sujeto como ya hemos precisado.

La territorialidad como fundamento de su filosofía.

La propuesta de fundar las repúblicas realizada por el filósofo Simón Rodríguez está sustentada en su obra *Sociedades Americanas*, que desde nuestra perspectiva es un proyecto fundacional que tiene como epicentro la educación de todos y cada uno de los habitantes de la nación sur-americana, propuesta que aunque tiene su génesis en la imaginación creadora del maestro Robinson, éste la adhiere de una manera indisoluble a lo territorial, por tanto, cuando nos esboza la división de su obra evidenciamos el punto de partida de la filosofía robinsoniana, veamos entonces que nos dice Rodríguez (2016, p. 97-98) al respecto:

> División de la obra Sociedades Americanas.
>
> 1° parte – El suelo y sus habitantes. Estado (económico, moral, civil y político) necesidad de una reforma
>
> 2° parte – {medios de reforma que se han tentado hasta aquí} su insuficiencia
>
> 3° parte – Nuevo plan de reforma
>
> 4° parte {medios que se deben emplear en la reforma {Métodos, y modos de proceder en los métodos.
>
> Bueno es, sin duda, que las obras sean completas y perfectas; pero, también, por quererles dar toda su extensión, ó por empeñarse en perfeccionarlas al extremo, la sociedad se queda sin las cosas, y los autores sin el premio que esperaban por ellas.

Como evidenciamos, Rodríguez se propone partir del suelo y sus habitantes, dándonos a entender la importancia que le adjudica a lo territorial, a la madre tierra como arquetipo ineludible de sus narraciones, de allí que lo telúrico ejerce su fuerza fundante e ineludible en el proyecto de nación que nos dona el maestro Simón Rodríguez, es necesario entonces, realizar un diagnóstico del suelo

y sus habitantes, así como del estado económico, moral, civil y político en que se encuentran las naciones suramericanas, diagnóstico que en su recorrido por dichas naciones Rodríguez realizó, lo que le permite criticar por insuficientes los medios de reformas empleados y proponer a la vez un nuevo plan de reforma cuya palanca fundamental es la educación.

Una educación para formar y transformar en ciudadanos unos sujetos desgarrados por la guerra, perdidos en su misma tierra, desbrujulados, ausentes de sí mismos. Bolívar (2015, p. 51) hablando en la Carta de Jamaica (1815) acerca de la situación del país, dice: "…En cuanto a la heroica y desdichada Venezuela, sus acontecimientos han sido tan rápidos, y sus devastaciones tales, que casi la han reducido a una absoluta indigencia y a una soledad espantosa… algunas mujeres, niños y ancianos son los que quedan…".

Estos seres son los que el maestro Rodríguez anhela que vayan a aprender a su escuela, para que se transformen en ciudadanos conscientes de sus derechos y de sus deberes, con el objeto de fundar una república, de seres que en su escuela han aprendido a gobernarse a sí mismos. Desde esta perspectiva es que podemos entender el señalamiento del maestro Robinson acerca de que las naciones pueden existir "…sin reyes y sin congresos…", ya que en su escuela los sujetos se forman como ciudadanos capaces de autogobernarse, de cuidar de sí, del otro y de su nación.

Como podemos evidenciar la propuesta de nación esbozada por el maestro Simón Rodríguez se sustenta en su concepción política-filosófica y educativa, donde la educación se constituye como isotopía fundamental, toda vez que a través de ella los seres sin esperanza, sin voz, sin historia pueden constituirse como sujetos, y a la vez construir naciones libres y sustentables. He allí la utopía robinsoniana, esperando aún realizarse.

La utopía Robinsoniana – La utopía de América.

Siguiendo con las citas del epígrafe de Galeano, nos dice éste acerca de Simón Rodríguez: "…fue el pensador más audaz de su tiempo en nuestras tierras, y un siglo y medio después sus palabras y sus actos parecen de la semana pasada…" Galeano en estas líneas está acercando la obra del maestro Rodríguez a nuestro tiempo, las está dotando de contemporaneidad, toda vez que dicha propuesta de país, de nación, está aún sin realizarse, este continente suramericano ha recorrido un largo camino desde la conquista y el colonialismo europeo y aun no logra desprenderse del dominio ideológico de Europa, y más recientemente del norteamericano que amenaza cotidianamente con intervenciones armadas en nuestro continente.

Las ideas del maestro del Libertador propuestas en su obra *Sociedades Americanas* han sido arrojadas al saco del olvido, y solamente volvimos a escuchar su nombre en actos conmemorativos. Su marcado anticolonialismo y su crítica del modo de vida europeo y americano nunca fueron tomados en cuenta por las clases dirigentes hasta hoy día, ya que siempre han estado buscando en lo foráneo modelos para importar, copiar o imitar, sin tomar en cuenta las circunstancialidades históricas, geográficas, el suelo, su gente, sus costumbres; como remarcó el filósofo venezolano Simón Rodríguez.

Desde esta perspectiva la utopía americana aún está viva, esperando realizarse y fue Rodríguez el que por primera vez le dio concreción a un proyecto de nación sustentado e impulsado por la educación, pero no por cualquier educación, no con modelos importados, sino con propuestas incardinadas a lo telúrico, como señalamos anteriormente; pero también a partir de allí, inventar o errar para ser original[5], con lo cual nos está diciendo que debemos hacer trabajar a nuestra imaginación, que es el lugar donde la utopía sigue y seguirá aún viva.

5 Ver. Rodríguez (2016, p. 458-459).

En este sentido, la imaginación Robinsoniana nos deparó un proyecto para construir naciones a partir de la educación, a partir de una pedagogía hermenéutica o de una pedagogía de la sensibilidad[6], la cual busca centrar al sujeto, reconstituirlo, subjetivizarlo, es decir volverlo consciente de sí y de los otros.

La actualidad de la obra de Simón Rodríguez.

Asistimos hoy día al reiterado fracaso de las reformas educativas impulsadas por organismos como la UNESCO, OEI, para ser adecuadas en los países signatarios, reformas elaboradas en el marco de una concepción global que coloca en un mismo plano enunciativo a los diversos continentes y sus respectivos países, con lo cual estamos diciendo que lo particular, lo regional, no está siendo tomado en cuenta, o lo que es lo mismo, se avasalla en nombre de lo universal, de lo global.

Al contrario de la propuesta globalizante, proponemos con Hernández (2008)2 y sustentados en el proyecto de Rodríguez, educar desde la región, desde el ámbito común, ya que dicho espacio está signado por la sensibilidad propia del mundo primordial[7], lo cual permitiría darle concreción a la propuesta de Simón Rodríguez de construir a través de la educación un común sentir.

Ese común sentir va a estar marcado por esas sensibilidades que se conjugan en el coexistir comunitario, las cuales se acercan a lo familiar, a un emparentamiento que se va constituyendo por el hecho de vivir en un mismo espacio geográfico, con historias que se acercan, se asemejan, y que de alguna forma toda esa exterioridad permea al sujeto de una manera sensible para que éste interiorice y transforme lo comunitario en mundo primordial.

Lo anterior tiene a nuestra manera de ver profundas implicaciones, ya que si en realidad deseamos producir transformaciones

6 Ver. Hernández (2014).
7 Husserl (1996).

en nuestras sociedades a partir de la educación, debemos situar en nuestra mirada al sujeto, a ese sujeto sensibilizado por su mundo primigenio, por la región donde ha vivido, la cual nos serviría de fundamento para educar como plantea Hernández (2008)2 desde la región.

En tal sentido, la propuesta robinsoniana adquiere una importancia fundamental para nuestro país, toda vez que la reflexión del insigne maestro fue realizada para estas latitudes, pensando en nuestro territorio, en su soñada Caracas, cuna de sus primigenias ideas sobre la escuela. Entendemos que no se trata de adecuar la propuesta de Rodríguez mecánicamente a nuestro de tiempo, sino de retomar sus ideas para reflexionar acerca de un tópico central de nuestro tiempo: la educación.

A manera de conclusión.

Si algo anheló Simón Rodríguez fue convertirse en un ser para la trascendencia, que su pensamiento surcara la infinitud de los tiempos y permaneciera allí. Por tanto, cuando leemos y escribimos sobre su obra, estamos resucitando al maestro, al filósofo suramericano desconocido en su propia tierra.

Su obra, *Sociedades Americanas* fue para decirlo en palabras de Hernández (2013), una donación sensible que legó a esta vasta nación, para que los suramericanos se transformaran a sí mismos en hombres libres a través de la educación, la cual como hemos evidenciado, es en esencia una hermenéutica de sí.

He allí el argumento fundamental que lo une a nuestra contemporaneidad, que lo vincula a nuestros planteamientos, a la hermenéutica del sujeto, a la pedagogía de la sensibilidad. A la necesidad de formar sujetos conscientes de sí, lo cual las variopintas reformas educativas no se lo han planteado hasta el momento.

Por tales razones, Rodríguez, como planteó Galeano, parece que escribió sus ideas la "…semana pasada…"

RESUMEN CURRICULAR

Arturo José Bastidas Delgado: Lic. En Filosofía (UCV). MSc. Gerencia de la Educación (ULA) Dr. En Educación (ULA). Prof. Contratado de la Universidad de los Andes. Coordinador de la línea de Investigación Semiótica, Hermenéutica y Filosofía del (LISYL - ULA).

Bibliografía.

Bolívar, Simón (2015) *Carta de Jamaica y otros textos*. Caracas Venezuela. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Hernández Carmona, Luis Javier (2008)1 *Comunicar para incomunicar.* Caracas. Venezuela. Fundación Editorial el Perro y la Rana.

Hernández Carmona, Luis Javier (2008)2 *La región como pre-texto pedagógico*. Caracas. Venezuela. Fondo Editorial IPASME.

Hernández C. Luis J. (2013). *Hermenéutica y Semiosis en la Red Intersubjetiva de la Nostalgia*. ULA, Mérida-Venezuela.

Hernández C., Luis J. (2014). La pedagogía de la sensibilidad y los acercamientos al sujeto descentrado. En: *Educere, Vol.* 18, núm. 60, mayo-agosto, pp. 229-236. Mérida, Venezuela. Universidad de los Andes.

Husserl, Edmund (1996) *Meditaciones Cartesianas.* Méxi-

co. FCE.

Rodríguez, Simón (2016) *Obras Completas.* Caracas. Venezuela. Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Ediciones Rectorado.

Ricoeur, Paúl (2003) *El conflicto de las interpretaciones. (Ensayos de Hermenéutica)*. México. Siglo XXI Editores S.A de C.V

Consolidación de una gobernanza ambiental mercantilista en el estado de Chiapas[1]

Ángela María Velásquez Velásquez

Introducción

Los discursos sobre los "problemas ambientales" y de "crisis ambiental" cobran relevancia en el estado de Chiapas, para justificar la introducción de cambios en las normas y marcos legales, que permitan regular desde una perspectiva mercantilista "las prácticas sociales relacionadas […] con las personas, las economías y las ecologías" (Escobar, 2005, p. 130). Dichos cambios, se instauran desde dispositivos de regulación social que operan en contextos locales y tienen efectos prácticos en la vida de las personas (Abrams, 1988; Gupta, 2006; Mitchell, 1999), incidiendo en el establecimiento de alianzas, proyectos colectivos, procesos de continuidad, irrupción y discontinuidad en las dinámicas territoriales y en las formas de apropiación y uso de los recursos naturales.

Este artículo es resultado de uno de los capítulos de la tesis doctoral en antropología social, "Disputa territorial y reconfiguración de las dinámicas sociales en los márgenes del Estado. Imple-

1 Este artículo forma parte del tema de investigación de tesis de Ángela María Velásquez Velásquez, bajo la dirección del Dr. Yerko Castro Neira, para optar por el título de Doctora en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México, generación (2013-2016), inscrito en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del CONACYT (México).

mentación de políticas ambientales, de desarrollo y de seguridad en el municipio de Ocosingo". El propósito del texto es describir la manera cómo en el estado de Chiapas se viene implementando un tipo de gobernanza ambiental mercantilista para la apropiación y aprovechamiento de los recursos naturales. Este régimen disciplinario de tipo ambiental, es entendido como la capacidad que tiene el Estado de legitimar a ciertos grupos, alianzas y personas "expertas", desde "códigos normativos y prácticos" y desde "esquemas de legibilidad que permiten gobernar de forma cohesionada y uniforme a poblaciones y territorios" (Flores, 2014, p. 198).

El enfoque que orientó la investigación fue el etnográfico, entendido por Marcus (2001) como "un ejercicio de mapear un terreno" (p. 113), con miras a "conjuntar múltiples sitios en el contexto de estudio y postular su relación con base en una investigación etnográfica directa" (p. 114). La etnografía lleva a considerar que es en la vida cotidiana, donde emergen prácticas desarticuladas, fragmentadas y desordenadas, las cuales, desde un trabajo etnográfico pueden ser descritas para entender, como dice Gupta y Sharma (2006), los aspectos ideológicos y materiales implicados en el proceso de construcción del Estado (p. 8) que se reproducen "en formas cotidianas, visibles", (Mitchell, 2006, p. 173) expresas en un "poderoso conjunto de métodos de ordenar y representar la realidad social" (Palacios, 2015, p. 13). Es pues en el espacio local donde se ponen en juego procesos de confrontación, conflicto o concertación, entre diferentes fuerzas en disputa. Pues como plantea Roseberry (2002), los sectores subalternos no aceptan la dominación de manera pasiva, sino que pueden tener mecanismos de resistencia, confrontación o adhesión a las estructuras y proyectos dominantes (p. 215) según sus intereses, motivaciones y necesidades.

El texto está organizado en cinco apartados: en el primero planteo la tensión que existe entre las prácticas de mercantilización

del territorio en el estado de Chiapas, con la Ley Agraria vigente en México. En el segundo hablo de la existencia de alianzas estratégicas que desde una base excluyente generan un tipo de gobernanza ambiental mercantilista en el territorio. En el tercer apartado presento el papel de las políticas contradictorias y descoordinadas en el estado de Chiapas, en la implementación de un régimen disciplinario de tipo ambiental. En el cuarto apartado muestro la función de las llamadas Empresas Forestales Comunitarias –EFC-, como "actores secundarios" que respaldan los intereses económicos y políticos legitimados desde el Estado. En el quinto y último apartado trato sobre los nuevos arreglos institucionales para la gestión y administración de los recursos naturales.

La mercantilización del territorio en tensión con la Ley Agraria

Dentro de los territorios indígenas, el tipo de propiedad predominante es social, ejidal y comunal, y sólo en tercer lugar se encuentra la propiedad privada[2]. De tal manera que dentro del territorio nacional los indígenas y campesinos son los "dueños" del 70% de los bosques mexicanos.

> Particularmente en el estado de Chiapas, hay 2,823 ejidos y comunidades agrarias; de las hectáreas de propiedad social en el estado, 55.6% está parcelada, 40.2% corresponde a superficie no parcelada y 4.2% restante corresponde a otras superficies. De

2 En México se reconocen "tres formas de propiedad de tierras y aguas: pública, privada y social; esta última corresponde a los núcleos agrarios -ejidos y comunidades agrarias-. Ejido; es la porción de tierras, bosques o aguas que el gobierno entregó a un núcleo de población campesina para su explotación. Las tierras ejidales son inembargables, imprescriptibles e inalienables. Comunidad; es el núcleo de población formado por el conjunto de tierras, bosques y aguas que fueron reconocidos o restituidos a dicha comunidad, y de los cuales ha tenido presuntamente la posesión por tiempo inmemorial, con costumbres y prácticas comunales" (INEGI, 2000, p. 3).

> la superficie no parcelada, 91.8% es de uso común y el restante 8.2% está destinada para asentamientos humanos o para reserva de crecimiento (Ayuntamiento Municipal de Ocosingo, 2012).

Teniendo en cuenta este panorama, es entendible que los nuevos arreglos institucionales estén direccionados a que el sector privado llegue a acuerdos con los propietarios de tierras comunales y ejidales para acceder y usufructuar el suelo y el subsuelo. Dichos arreglos se dan en el marco de la Ley Agraria, constructo legal estratégico que regula los derechos sobre las tierras rurales y las maneras como la naturaleza debe ser apropiada. Para algunos funcionarios, ambientalistas e inversionistas económicos, esta ley tiene puntos que obstaculizan el "crecimiento" de la economía. En especial los artículos 10 y 11 de la Ley Agraria. El artículo 10, por la autonomía que les confiere a los ejidos para que operen de acuerdo con su reglamento interno, sin más limitaciones en sus actividades que las que dispone la ley. El artículo 11 por la libertad que le otorga a la asamblea para definir la explotación colectiva de las tierras ejidales, para establecer previamente las disposiciones relativas a la forma de organizar el trabajo y la explotación de los recursos del ejido y para modificar o concluir el régimen colectivo mediante resolución de la asamblea (Procuraduría Agraria y Sedatu, 2014).

A pesar del interés por reformar las leyes relacionadas con el agro, como se puede ver en los artículos mencionados, el Gobierno Federal no hace una intervención directa sobre la Ley Agraria por ser un tema álgido que genera alta conflictividad. No obstante, en palabras del diputado José Antonio Rojo García, se siguen generando las condiciones para "simplificar la legislación" y hacerla más accesible y ágil en su aplicación (El Economista, 2014). Es el caso de la reforma energética, completada en el año 2014, que desde la perspectiva de funcionarios gubernamentales y del Partido Revolucionario –PRI-. "[…] dio al Gobierno más poder para actuar en favor de inversores en disputas con propietarios comunales de tierras

rurales conocidas como ejidos" (Stargardter y Graham, 2015). Lo cual se puede ver en el artículo 108 de la Ley de Hidrocarburos, en el que se plantea que:

> Si dentro de los treinta días naturales contados a partir de la sugerencia de contraprestación a que se refiere la fracción II del artículo anterior, las partes no alcanzaren un acuerdo, la Secretaría de Energía podrá solicitar a la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano que dé trámite ante el Ejecutivo Federal para la constitución de una servidumbre legal de hidrocarburos por vía administrativa (Ley de Hidrocarburos, 2014; art. 108).

Según lo anterior, de no alcanzarse un acuerdo, el Estado puede llegar a expropiar a favor del operador o inversionista y definir la contraprestación o indemnización respectiva para la contraparte, a la vez que se da trámite a la servidumbre legal de hidrocarburos, que,

> […] comprenderá el derecho de tránsito de personas; el de transporte, conducción y almacenamiento de materiales para la construcción, vehículos, maquinaria y bienes de todo tipo; el de construcción, instalación o mantenimiento de la infraestructura o realización de obras y trabajos necesarios para el adecuado desarrollo y vigilancia de las actividades amparadas por virtud de un Contrato o Asignación, así como todos aquéllos que sean necesarios para tal fin (Ley de Hidrocarburos, 2014; art. 109).

Además de la reforma energética, la reforma al campo se va "simplificando", también, con la "Ley de Desarrollo Forestal Sustentable para el estado de Chiapas", la cual "tiene por objeto establecer las disposiciones para promover el Desarrollo Forestal Sustentable, garantizando la conservación y protección de los Recursos Forestales, contribuyendo al desarrollo social, económico, ecológico y ambiental del Estado" (Poder Judicial Chiapas, 2015). Esta ley fue promulgada el 30 de junio de 2015 y previamente dina-

mizada desde el primer "Congreso Estatal de Manejo Forestal ante el Cambio Climático", (realizado el 21 y 22 de marzo), considerado una iniciativa ciudadana de participación permanente con miras a la participación y vinculación efectiva de dueños y poseedores de terrenos forestales y agroforestales, prestadores de servicios técnicos, organizaciones no gubernamentales, la academia e instituciones de gobierno (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 21, 2014).

Arreglos institucionales y gobernanza ambiental

Como ya se introdujo, en el proceso de concreción de la política forestal, organizaciones y actores sociales con capital económico y político dentro del estado de Chiapas, van logrando consensos para posicionar sus intereses económicos. Aspecto que se hizo visible en el primer Congreso Estatal de Manejo Forestal ante el Cambio Climático. Espacio dinamizado por dependencias de la institucionalidad oficial y por actores organizados interesados en el aprovechamiento y gestión de los recursos forestales.

Uno de los resultados de este Congreso, fue la creación de la Asociación Civil "Bosques y Gobernanza A.C.", constituida el 2 de junio del 2015, integrada por asociaciones regionales de silvicultores, asociaciones del sector agroforestal y cafetalero, por Organizaciones no Gubernamentales y la academia. Uno de los propósitos de esta asociación fue convertir en política pública las "propuestas estratégicas" surgidas en el Congreso, integradas en un documento nombrado: "manejo sustentable de los recursos forestales para el desarrollo económico y social del estado. Un llamado para la acción" (Notas de Diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014). Dicho documento fue entregado al Gobierno Federal, al Gobierno del Estado, al Congreso de la Unión y al Congreso Local, concretándose en la Ley de Desarrollo Forestal sustentable para el estado de Chiapas, el 30 de junio de 2015.

Aunque el documento integraba diez "ejes estratégicos"[3], durante los tres días que duró el primer congreso, se hizo especial énfasis en dos de ellos: en el eje tenencia y seguridad sobre la tierra y en el eje de Planeación Intersectorial y Ordenamiento del Territorio. El primero de ellos fue considerado por los funcionarios de las dependencias agrarias y por los técnicos de las asociaciones forestales un punto nodal y de mayor conflictividad al ser la base sobre la cual se puede promover una buena gestión del territorio y cuyo rezago es una limitante para el acceso a los programas públicos de posesionarios interesados en la conservación y buen manejo forestal" (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014). Como alternativa plantean que el gobierno y la clase política tienen la urgente tarea de concretar un padrón de "los propietarios y legítimos poseedores forestales" (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014), con quienes establecer alianzas o negociaciones para promover la producción y el aprovechamiento sustentable de los recursos forestales.

El término "legítimos poseedores forestales" planteado en el Congreso por funcionarios y técnicos forestales, tiene como contrapartida a aquellas personas consideradas ilegítimas poseedoras de terrenos forestales o "invasoras". De esta forma, este término se posiciona desde una base excluyente que desconoce y criminaliza otras formas de construir territorio y de habitar la Región Selva de Chiapas. Es aquí donde cobra relevancia el segundo eje, que es el de "planeación intersectorial y ordenamiento del territorio", el cual

3 Tenencia y seguridad sobre la tierra; Planeación Intersectorial y Ordenamiento del Territorio; conservación y protección de los recursos forestales; producción diversificada y sustentable; impulso y fortalecimiento de la organización forestal en el sector social; fortalecimiento de la capacidad institucional y de mecanismos de participación; mejora de la eficiencia y orientación de los programas públicos; mejora operativa y profesionalización de los servicios técnicos; manejo forestal y mitigación a las emisiones de gases de efecto invernadero; manejo forestal y reducción de la vulnerabilidad al cambio climático (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014).

tiene como énfasis "organizar armónicamente el espacio terrestre con base en cuatro criterios complementarios: actores sociales y privados, incluyendo los diferentes niveles de gobierno, territorio, recursos naturales disponibles en ese territorio y fuerzas del mercado" (Gobierno del Estado de Chiapas, 2013). Desde esta perspectiva se abre paso a arreglos institucionales que posicionan una gobernanza ambiental a nivel local para ordenar ecológicamente el territorio, unificarlo e integrarlo al mercado ambiental global a partir de programas de manejo de cuencas.

Esta lógica hegemónica de gestión del ambiente es tensionada por grupos y comunidades con normas, valores, comportamientos y modalidades organizativas que difieren de estos arreglos institucionales y formas de organizar el territorio. Un ejemplo al respecto, es el de los tres poblados que se encuentran en "el mero corazón de Montes Azules" (Entrevista a líder de la Aric UU ID, Ocosingo, 2014), Salvador Allende, Ranchería Corozal y San Gregorio, adscritos a la Asociación Rural de Interés Colectivo-Independiente y Democrática (ARIC UU ID), considerados "irregulares" e "invasores". En una reunión en la que se encontraban: líderes de Bienes Comunales de la Zona Lacandona, miembros de la Aric Independiente y representantes de los tres poblados, se hizo un análisis "para contar con una visión y propuesta estratégica del conflicto en la Selva Lacandona, y Montes Azules, con la finalidad de clarificar acciones, propuestas y retos, y con miras a llegar a acuerdos para la regularización de los tres poblados, y para la construcción conjunta de un Plan de Manejo Sustentable del territorio" (notas de diario de campo, Ocosingo, 2014). Vale la pena resaltar que el establecimiento de alianzas entre comunidades, teóricamente es respaldado por la fracción VI del artículo 2 de la Constitución federal, en la cual se "reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía"[4], así como "al uso y disfrute preferente de los recur-

sos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley"[5] . Es decir, que, ante la ley, las comunidades tienen los mismos derechos para establecer las alianzas que convengan en la gestión del territorio, sin embargo, la alianza de la Aric UU ID con Bienes Comunales Zona Lacandona, parece entrar en contradicción con los intereses de "los ambientalistas" y de la institucionalidad ambiental, quienes, desde criterios de conservación ambiental, no admiten que esta población, que lleva más de 30 años pidiendo la regularización, permanezca en la zona.

Según el presidente de la Aric UU ID, como el gobierno no les responde:

> Hemos decidido negociar con Los Lacandones, quienes son los dueños de esta parte de Montes Azules, y estamos buscando que la Zona Lacandona, conformada por las tres subcomunidades, Frontera Corozal, Nueva Palestina y Comunidad Lacandona, nos reconozcan y garanticen que podemos vivir y estar allá. También hemos hecho alianzas con la Central de Organizaciones Campesinas y Populares (Entrevista a presidente de la Aric UU ID, Ocosingo, 2014).

El interés de la Aric UU ID por realizar una gestión integral del territorio no es nueva, pues desde hace más de 10 años la organización ha hecho esfuerzos para formar a sus comunidades en Las Cañadas en derechos agrarios y territoriales; en la transformación positiva de conflictos agrarios; en el manejo participativo de recursos naturales a partir de ordenamientos territoriales y elaboración de

4 Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001.

5 Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001

reglamentos comunitarios. De igual manera ha realizado foros de análisis e intercambio de experiencias para fortalecer las capacidades técnicas y políticas, así como la articulación organizativa.

No obstante, dice el representante de la Aric UU ID, "estos esfuerzos no son reconocidos por el Estado". Por ejemplo, a mediados de 2008, el gobierno federal impuso dos opciones a las comunidades que desde hace más de 10 años venían dialogando en la Mesa Agrario-Ambiental (que tenía por objetivo la regularización de las tierras), la indemnización individual o la reubicación. De no aceptarse ninguna de las dos opciones se abriría paso al desalojo forzoso. El firme rechazo a esta imposición por parte de la organización ARIC UU-ID y del Comité, llevó al gobierno a buscar otros métodos de coerción y represión: negociaciones separadas con los poblados afectados a fin de romper su coordinación política, y acciones de intimidación y amenaza como preludio del desalojo (Entrevista a integrantes de la ARIC UU-ID, Ocosingo, 2014).

Lo anterior es un ejemplo, como plantea Fernanda Paz, de que la conservación, protección y explotación de los recursos naturales se termina resolviendo, no en el ámbito institucional, sino en el espacio político que concierne a todas las relaciones de poder presentes en dicha geografía (2015), en la que los diferentes sujetos que representan a la institucionalidad oficial, a las organizaciones sociales, a las asociaciones civiles, a la academia, a los empresarios, a los comerciantes, a la población indígena, al relacionarse, crean alianzas, se confrontan, se desconocen, se anulan, se cooptan o se resisten.

Papel de las políticas contradictorias y descoordinadas en la implementación de un régimen disciplinario de tipo ambiental

Chiapas es un territorio considerado "estratégico". Particularmente la Selva Lacandona es presentada desde el periodo de Juan

Sabines Guerrero como una región que dada su diversidad sociocultural, ambiental y productiva constituye un área prioritaria para el estado de Chiapas y para el país. Esta conciencia frente al potencial que tiene el estado, contrasta con la ausencia, durante décadas, de una política integral de desarrollo del agro en la que campesinos e indígenas poseedores de la tierra fueran tenidos en cuenta para la dotación de insumos, servicios y acompañamiento en el desarrollo agrícola sustentable de los ejidos, que permitiera superar la crisis ambiental y de pobreza. Dicha ausencia podría interpretarse como una estrategia para retrasar un momento en el que los protagonistas del desarrollo "sostenible", deberían ser actores diferentes a los indígenas y campesinos. A pesar de que en los Acuerdos de San Andrés suscritos el 16 de febrero de 1996 por el Gobierno Federal y el EZLN, se hablara de la necesidad de "un pacto social integrador de una nueva relación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado" (Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2003, p. 21), y de que quedara estipulado en el numeral 7, que era necesario impulsar "[…] la base económica de los pueblos indígenas con estrategias específicas de desarrollo acordadas con ellos, que aprovechen sus potencialidades humanas mediante actividades industriales y agroindustriales que cubran sus necesidades y produzcan excedentes para los mercados; que coadyuven a generar empleo […]" (Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas; Secretaría de Pueblos indios, 2003, p. 31).

Desde entonces, la "integralidad" fue uno de los principios que debía normar la acción del Estado en su nueva relación con los pueblos, para evitar prácticas parciales que fraccionen las políticas públicas (Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas; Secretaría de Pueblos indios, 2003). Sobra decir que en más de 20 años no ha habido avances en este sentido, al contrario, como lo plantea Villafuerte Solís, según datos del Coneval del año 2012, "Chiapas sigue siendo el estado con el mayor número de pobres de todas las entidades federativas del país: cerca del 75% de su población vive

en condiciones de pobreza. Supera a Oaxaca en casi 13 puntos porcentuales, a Puebla en 9.2 y a Guerrero en 5" (2015, p. 16).

Estamos hablando de una economía campesina que entró en crisis desde la década de 1990 a raíz de un escenario de apertura comercial y de abandono por parte del Estado que redujo los subsidios, la asistencia técnica y la creación de infraestructura como parte de los ingredientes del modelo económico que se orienta a una racionalidad económica definida a partir de la eficiencia y la competitividad (Villafuerte, 2009, p. 26). Ese abandono por parte del Estado, es evidente en las palabras de Jairo[6], tzeltal de 40 años del ejido Santa Rosa, municipio de Ocosingo:

> Nosotros cultivamos la milpa, tenemos ganadería y café de altura, pero principalmente lo vendemos a un coyote. La producción en las comunidades es mal pagada, los precios son impuestos por los coyotes, no hay empleos con salario justo, los gobiernos no toman en cuenta las necesidades de las comunidades indígenas, solo se aprovechan de ellas para lograr sus intereses. La situación comunitaria es devastadora, se aumenta la migración para buscar las necesidades básicas de la familia […] (Entrevista a líder del ejido Santa Rosa, Ocosingo, junio 17, 2014).

El planteamiento de Jairo, contrasta con la posición de un funcionario del municipio de Ocosingo que responsabiliza del atraso y rezago social a la gente indígena local, pues considera que "no cultiva la tierra, no la trabaja y la deja ahí tirada, pero no es culpa del gobierno, pues él los mantiene y les da todo libre, les da Progresa, Oportunidades, Procampo […]" (Entrevista a funcionario de Salud, Ocosingo, junio, 20, 2014). Este tipo de postura da cuenta de la lógica perversa de las políticas subsidiaras, pues a la vez que buscan hacer dependiente a la población, generan el imaginario de que la gente pobre es sinvergüenza y mantenida.

6 Se utiliza seudónimo para proteger la identidad de las personas entrevistadas.

No obstante, lo que hay que considerar, es que, si las políticas de Estado no están sirviendo para atacar "los indicadores de pobreza", están encaminadas a otros propósitos, como es el de reproducir el "círculo perverso de la miseria" (Villafuerte, 2009, p. 62), a la vez que discursivamente se responsabiliza a las propias comunidades del rezago social, mientras el Estado evade la responsabilidad de no haber actuado a tiempo y de manera coherente y coordinada en más de 20 años, frente a la crisis rural de los municipios en el estado de Chiapas.

Estas situaciones límites y contrastantes refuerzan la imagen de la población indígena como depredadora y causante de la degradación de la selva. Imagen que es aprovechada para enfatizar la necesidad de intervenciones radicales como la planteada por el delegado de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente –Profepa- quien en una reunión convocada por el representante del Gobierno de Chiapas ante el Estado, habla sobre la problemática de los bosques infectados por el descuartizador de pinos, una plaga que acaba con todo el bosque y explica que no se puede controlar porque son terrenos que están invadidos por el EZLN –refiriéndose específicamente al caracol de la zona Altamirano-, y explica: "esa plaga, esos insectos con el viento invaden otros árboles, los contaminan, sin embargo Profepa no puede hacer nada. Ahora, nosotros somos personas civiles que tampoco portamos armas, pero sí estamos en la mejor disposición de apoyar en todo lo que se requiere, en lo que son ilícitos forestales" (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, abril 3, 2014).

Este tema que se aborda desde un argumento de "salud ambiental" se toca con el propósito de buscar un consenso entre las dependencias ambientales, frente a cómo controlar e intervenir la presencia de población que según el funcionario "comete ilícitos forestales", es "considerada "invasora", y un obstáculo para el "ma-

nejo forestal", el aprovechamiento sustentable y el ordenamiento territorial que se proyecta para el estado.

De esta manera emerge un discurso que refuerza procesos de racialización que refuerza el imaginario de que terrenos en poder de población indígena se encuentran en riesgo y en peligro de deforestación; pero si están en manos de particulares, habrá un adecuado uso del recurso y un "buen manejo forestal". Al acusar al campesino y al indígena como incompetente en la gestión de sus recursos, se realza a los "expertos" y "asesores" como competentes para guiar el ordenamiento del territorio en todos sus niveles y componentes, para influir en la regularización y estandarización de prácticas en torno al manejo de los recursos naturales, con las que se supone el estado saldría de la crisis ambiental, económica y social en la que se encuentra.

La figura de los asesores o expertos crea filtros que limitan o facilitan a la población el acceso a los diferentes niveles de gestión de los recursos públicos, en tanto que las comunidades requieren del aval de dichos expertos y de su validación a través de la formulación técnica de los proyectos, para su aprobación. De esta manera el Estado garantiza la viabilidad del artículo 65 de la Ley Forestal Sustentable para el Estado de Chiapas, en el que se expone que el titular del predio donde se ejecuta el aprovechamiento forestal, "está obligado a contratar los servicios de un Prestador de Servicios Técnicos Forestales, quién será responsable solidario" (Poder Judicial del estado de Chiapas, 2015, p. 47). Según los funcionarios y técnicos forestales, las alianzas entre los responsables solidarios y los poseedores de la tierra, generan "esquemas comunitarios y asociativos en torno a los bosques y territorios, para generar condiciones y políticas públicas favorables al desarrollo sostenible y a la eficiente gestión del territorio" (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, junio 24, 2015), que se concreta con las llamadas Empresas Forestales Comunitarias –EFC-.

Lo anterior da cuenta, como plantea Nuijten, que es en el "trabajo de campo exhaustivo sobre las prácticas reales de poder", y los intercambios cotidianos, donde se puede encontrar "patrones y formas de gobierno", y donde se expresan las negociaciones político-burocráticas que intentan mantener y difundir lo mágico y lo significativo del poder del Estado (2003, p. 3). En este caso, este tipo de errores y de prácticas contradictorias y descoordinadas, se pueden interpretar, según Ferguson, como:

> […] elementos no deseados, aunque instrumentales, en una constelación que tiene el efecto de expandir el ejercicio de poder del Estado, mientras simultáneamente tiene un poderoso efecto despolitizador. Esta constelación resultante, sin autoría, es lo que yo llamo "la maquinaria antipolítica" […] (2012, p. 251). Si los "efectos instrumentales" de un proyecto de "desarrollo" acaban configurando un todo estratégicamente coherente o inteligible, entonces estamos ante una maquinaria antipolítica (2012, p. 256).

Las Empresas Forestales Comunitarias –EFC- y su vocación por la mercantilización y explotación de los recursos naturales.

Las Empresas Forestales Comunitarias" –EFC-, son entendidas por la Semarnat y por Conafor, como "instrumento fundamental para la apropiación comunitaria del manejo de sus recursos forestales y medio para consolidar la formación de capital social; fortalecer la organización social para el cultivo del bosque, y promover el aprovechamiento maderable, no maderable y de servicios ambientales de manera directa por las comunidades locales" (Semarnat y Conafor, 2015).

Para el mercado ambiental global, las EFC cobran relevancia, pues

a través de ellas se vincula a los ejidos y comunidades agrarias en la estructura del mercado, teniendo en cuenta que bajo estas dos formas de propiedad recaen "dos terceras partes de los bosques del país"[7] (Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, 2015). De igual manera agentes nacionales e internacionales las consideran fundamentales para el desarrollo en Latinoamérica, y en particular para México, por asegurar flujos masivos de capital, de bienes y servicios.

En el Congreso Estatal de Manejo Forestal ante el Cambio Climático, organizaciones y comunidades que se constituyeron en EFC y accedieron a establecer alianzas con la institucionalidad oficial y con agentes de la sociedad civil, presentaron sus "experiencias de desarrollo forestal comunitarias exitosas". Una de estas experiencias fue la del Ejido Monte Sinaí II, ubicado en Cintalapa Chiapas. Su exponente, un hombre indígena tzotzil, plantea:

> Somos una comunidad que nos desplazamos a este lugar, originarios de Chamula. Tenemos 1080 hectáreas de dotación de tierras. No sabíamos de silvicultura[8]. No sabíamos qué hacer con

7 Según el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, se trata de cuatro mil 500 núcleos agrarios que tienen al menos 200 hectáreas de bosques, de los cuales sólo la mitad aprovecha comercialmente los productos forestales, según cifras de la Comisión Nacional Forestal, y entre el 20 y el 25 por ciento hacen ellos mismos la extracción de la madera de la que son dueños, a través, precisamente, de estas empresas. En total, desde las que venden su madera en pie hasta las que la venden en rollo o tienen un aserradero y la venden en tabla, suman 992 empresas forestales comunitarias (2015).

8 Para la Comisión Nacional Forestal, la silvicultura comunitaria es "el cultivo del bosque con la participación social de sus dueños y/o poseedores, y cuyos beneficios coadyuvan a fortalecer sus procesos de desarrollo. Una característica fundamental de esta variante respecto al concepto puro de la silvicultura es la existencia de un territorio de uso común en manos de una colectividad. La silvicultura comunitaria se concibe como una estrategia para lograr el manejo forestal sustentable en alrededor del 80 por ciento de los terrenos forestales del país, mismos que se encuentran en propiedad de ejidos y comunidades. Existen alrededor de 8 mil comunidades y ejidos forestales en México" (2015).

> tanto dinero cuando empezó a dar rentabilidad este proyecto. Primero decidimos adquirir una moto grúa, […], luego sacamos un camión, así cargábamos nuestra madera. […]. En el 2010 compramos con Semarnat un aserradero […]. Cuando teníamos nuestro aserradero compramos una monta carga, pues antes pagábamos a compañeros. […]. Solicitamos certificación forestal a nivel internacional. En el año pasado, 2013, adquirimos maquinaria complementaria con ayuda del asesor y Conavio, compramos cepilladora, machimbradora (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014).

Otra experiencia considerada sobresaliente es la del Plan Maestro "Los Ocotones", que tiene su aserradero a unos cinco kilómetros de Cintalapa- Chiapas. Según el líder que expone, están constituidos desde el 2008 y están enfocados a la industria maderera. "Trabajamos el pino y el encino, y extraemos resinas del pino" (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014). Esta empresa trabaja con un aserradero que usa maquinaria "traída de Indianápolis, una maizer w4000, la primera en su tipo en Latinoamérica, misma que estará procesando 10 mil metros cúbicos anuales" (Salazar, 2015). Es una empresa "certificada por la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente PROFEPA, junto con la Comisión Nacional Forestal con quienes viene trabajando proyectos de explotación maderable, y otros proyectos como el venado cola blanca, las orquídeas, cicadas entre otros" (Salazar, 2015).

En estas y otras "experiencias exitosas" expuestas, el énfasis estuvo en el "aprovechamiento forestal" y en la inversión económica en maquinaria pesada, no en el tema de la conservación o el manejo sustentable. Lo que a mediano y largo plazo puede generar un desbalance y desequilibrio del bosque[9], en tanto que, los am-

9 Aunque habría que cuestionar si se puede llamar bosque a un monocultivo de árboles o a cultivos con una sola especie dominante, que exige para su productividad un sobreuso de la tierra y de agroquímicos que disminuyen los índices de

plios recursos económicos inyectados, demandan una productividad y rentabilidad constante para satisfacer las expectativas de los inversionistas y los requisitos de la producción capitalista, que como plantea Arturo Escobar, "no son los mismos de los procesos naturales (2005, p. 126). Con este enfoque pierden peso los argumentos de que la prioridad es combatir el calentamiento global, y que "el manejo forestal" es un asunto no sólo de "aprovechamiento", sino también de conservación.

Otro aspecto evidenciado en la presentación de las experiencias exitosas, es que las Empresas Forestales Comunitarias tienden a mostrarse, en palabras de Ferguson, como "actores secundarios" que respaldan los intereses económicos y políticos, al dar coherencia y volver práctico las ideas o instrucciones que transmite el orden establecido. Constituyéndose la EFC, en "una potente narrativa del desarrollo" (2012, p. 266), que entra a respaldar y a facilitar la conversión de las zonas de disputa a la lógica del sistema económico mundial (Domínguez, 2011), o en una maquinaria que refuerza y expande el ejercicio burocrático del Estado que toma estas apuestas como vía de entrada para implementar una intervención que puede no tener efecto sobre la pobreza y el calentamiento global, pero que de hecho tiene otros efectos concretos (Ferguson, 2012, p. 255),

---

biodiversidad. Lo problemático es que la legislación en materia de bosques a nivel

mundial, guiada por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, no tiene una mirada alternativa frente a la concepción de los bosques, en tanto que los considera como "tierras que se extienden por más de 0,5 hectáreas dotadas de árboles de una altura superior a 5m y una cubierta de dosel superior al 10 por ciento, o de árboles capaces de alcanzar esta altura in situ" (Organización de las Naciones Unidad para la Agricultura y la Alimentación, 2015, p. 3). Esta definición, como plantea Otros Mundos Chiapas, pasa por alto organismos, funciones, procesos y significados que existen dentro de los bosques y que juegan un papel relevante en el mantenimiento del equilibrio ecológico del planeta, en la regulación del clima, inundaciones, prácticas tradicionales de cada pueblo, albergue de biodiversidad, etc. (2015, p. 10).

como el efecto de introducir las tierras a la lógica del mercado ambiental global. De igual manera, las EFC son la puerta de entrada para que diferentes agentes económicos locales e internacionales, desde alianzas estratégicas, se disputen o dividan estratégicamente el territorio, las poblaciones, y los recursos. De ahí que las Empresas Forestales Comunitarias sean consideradas según Ferguson, como un "aparato de desarrollo" que permite sustentar e instrumentalizar conceptos tales como: "capital social, sociedad civil, buen gobierno" (2012, p. 261), gobernanza.

Un aspecto que evidencia la base excluyente de los arreglos institucionales, es la respuesta que da el representante del Gobierno de Chiapas ante el Estado Nacional y ex secretario de gobierno en el periodo de Juan Sabines Guerrero a la pregunta: ¿cómo hacer para que las experiencias exitosas en cuanto a proyectos productivos no sean casos aislados, sino generalizados?, a lo que responde: "lo que pasa es que hay gente a la que el gobierno quiere y les da, como es el caso de los lacandones, pero hay otra que por más que pida no se les da nada" (Entrevista a funcionario, Tuxtla Gutiérrez, marzo de 2014)

Nuevos arreglos institucionales y toma de decisiones

Lo contrastante de los nuevos arreglos institucionales para la gestión y administración de los recursos naturales, es que éstos se pretenden realizar por fuera y con independencia de las formas tradicionales de organización y participación, como la asamblea comunitaria. Al respecto, ingenieros forestales en el Primer Congreso Estatal de Manejo Forestal ante el Cambio Climático plantean que "estas formas de organización, que son históricas de los ochenta, no sirven para nada y no funcionan, al contrario, dificultan los nuevos arreglos institucionales" (notas de diario de campo, Tuxtla Gutiérrez, marzo 22, 2014). De esta manera, hay una presión sobre las comuni-

dades y ejidos para que adopten una estructura diferente en la toma de decisiones, si el interés es presentar proyectos con las instancias oficiales. Como alternativa se presenta la estructura de la Unidad de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre, que implica, entre otras cosas, que la comunidad contrate un técnico- asesor que funja como experto y encargado de capacitar a la comunidad, de definir el esquema de trabajo y de elaborar la propuesta del Plan de Manejo conforme lo establece la normatividad en la materia.

El técnico, es también quien dirige el proceso para que el ejido o núcleo ejidal adquiera la Certificación Forestal, entendida como "los medios para acreditar el adecuado Manejo Forestal, la protección de los ecosistemas forestales y el acceso a mercados nacionales e internacionales interesados en el futuro de los Recursos Forestales" (Poder Judicial del Estado de Chiapas, 2015, p. 2). Este esquema desplaza a la asamblea como máximo órgano en la toma de decisiones y abre paso a la "Comisión para el Ordenamiento Ecológico y el Desarrollo Comunitario". Espacio en el que participan representantes de las comunidades, de las dependencias de gobierno, de la academia y del sector privado.

Un desarrollo planteado de esta manera, no es democrático e igualitario para toda la población. Así lo dejan ver los líderes y las promotoras y promotores de derechos humanos participantes en el Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio realizado el 29 y 30 de septiembre de 2014 en el Ejido Jalisco, Altamirano, municipio de Chiapas. Encuentro en el que participaron también agentes de pastoral de las parroquias San Idelfonso, Tejenapa; San Miguel, Huixtán; San Juan, Cancúc; Santo Tomás, Oxchuc; San Carlos, Altamirano. Al igual que invitados representantes del: Ejido Candelaria; Serapaz; Centro de Derechos de la Mujer; Sediac; El Comité de Derechos Humanos Fray Pedro de la Nada; Chicomuselo; Luz y Fuerza; ARIC, Unión de Uniones Independiente A.C.

En este espacio, una mujer tzeltal de unos 65 años expresa: "nosotros buscamos que se desarrollen leyes que apoyen al medio ambiente, pero los ambientalistas dicen que debemos pagarles a ellos para que ellos hagan los proyectos, de esta manera nos prohíben usar árboles para beneficio familiar, otros líderes tzeltales expresan, "hay otros proyectos que atentan contra los pueblos, como es el de transformar la agricultura en Chiapas con la palma africana, los bio-combustibles, en lugar de producir alimentos. Han metido a los campesinos a esta producción que les deja más dinero" " quieren explotar el petróleo y quitar la tierra a los campesinos" "Hay 21 proyectos ecoturísticos en Montes Azules. Quieren que los ejidatarios abran centros ecoturísticos para los empresarios y que ellos se vayan adueñando de los territorios" "Los gobiernos provocan el hambre y luego hacen un programa contra el hambre. Se burlan de la miseria con programitas y luego abandonan al pueblo y lo marginan" (notas de diario de campo, Ocosingo, febrero 20 de 2015).

Lo anterior para decir que el aprovechamiento sostenible es un privilegio para aquellos sectores, grupos y comunidades, que como dice Zepeda Lecuona, forman parte "del pequeño sector de productores empresariales de la visión estatal" (1997), que es el que le permite al Estado extender la regulación y extensión de su domino hacia contornos y centros de poder comunitario. Esta perspectiva trae consigo el desdibujamiento de centros y márgenes, lo que permite como dice Mbembre, que un poder difuso, y no siempre exclusivamente estatal inserte un campo de dominio que entra a disputar el ejercicio del poder y la soberanía sobre los territorios y las personas. Entendiendo la soberanía como "la capacidad para definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién esta desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no" (Mbembe, 2011, p. 46).

Jan De Vos (2010) sugiere que para avanzar hacia un desarrollo comunitario sustentable como mecanismo de carácter endógeno por medio del cual una comunidad toma el control de los procesos que

la determinan y afectan, debe existir un gobierno que permita que las comunidades potencien la capacidad de autogestión, "respetando la creación que ellas realicen de su propia organización socioproductiva y de las normas que rigen la vida política de la comunidad" (p. 231). En este sentido, son muchas las comunidades en la selva que están reclamando esta autonomía, y la "posibilidad de implementar el modelo mesoamericano bajo su propio control y para su propio beneficio" (p. 232).

Se trata pues de implantar una planeación participativa, en la que se llegue a consensos y planificaciones en función de las necesidades y requerimientos de la propia población local. Lo que implica, no sobreponer o condicionar los proyectos a la presencia de los técnicos o expertos reconocidos por el gobierno, sino, que se debe dar también legitimidad a los saberes de los campesinos y a las alianzas entre actores comunitarios que tienen potencialidades para hacer un desarrollo sostenible comunitario de sus territorios.

Conclusiones:

La consolidación de un régimen disciplinario ambiental en el estado de Chiapas, se sustenta bajo la idea de "crisis ambiental". Dicha idea cobra importancia para la oficialidad, en tanto que: le permite reorganizar como dice Micheli, "las ofertas y las demandas sociales, políticas y económicas que determinan ganancias, pérdidas y posiciones de poder" (2002, p. 133). El argumento que emerge, es que la presencia del mercado y la intervención empresarial son dos factores inevitables para erradicar la pobreza y combatir el cambio climático. Pues se considera, como plantea Micheli, que, al abrirse los territorios a la lógica de mercado, se genera un espacio social de confrontación –competencia- en el que se juega la suerte de actores que hacen política, que crean estrategias, transforman e innovan técnicas, definen alianzas, cooperan y contienden (2002, p. 133).

En torno a la regulación ambiental se generan normas y marcos jurídicos para la protección y manejo sustentable de los recursos, que favorecen a determinadas asociaciones y grupos que establecen alianzas con propietarios rurales considerados legítimos poseedores forestales. Dichas alianzas se dan en un campo de fuerzas tensionado por prácticas comunitarias y de resistencia social, de grupos que demandan autonomía para actuar en los territorios que habitan.

Una de las críticas que se plantea en el presente trabajo, es que la región ha estado por décadas abandonada por el Estado, quien no ha tenido la intención de hacer partícipe a la población local en procesos sociales y productivos integrales que generen capacidades en las personas para la administración y gestión de sus recursos. Al contrario de ello, se han implementado políticas fragmentadas y paliativas que han mantenido a la población en el abandono y rezago social. De igual manera, como plantea Juan Pedro Viqueira, en el marco de la alta densidad demográfica, de los escasos recursos naturales, del minifundismo extremo, de la falta de empleos y de crisis económica nacional, la generosa política de autonomía indígena derivó en la creación de reservas indígenas que pasaron a ser "bantustanes", en la que sus pobladores fueron abandonados a su triste destino por el Estado (2002, p. 87). Dice Villafuerte, que, con el abandono, y ante la ausencia de cambios significativos en el aparato productivo, en el medio rural se da un mayor deterioro de los recursos naturales: tierras, aguas, bosques y selvas, que sufren la presión de una población cada vez mayor que busca su reproducción a través de la explotación de estos recursos" (Villafuerte, 2009, p. 58).

Este contexto ha sido propicio para criminalizar a la población indígena local, acusándola de ser la causante de la degradación de la selva y de cometer ecocidio. Lo cual ha dado legitimidad al Estado para desplazar la población que le resulta incómoda, reubi-

cándola o desplazándola hacia centros urbanos de población. Mientras son otros los actores que proclaman tener la capacidad de hacer un "buen manejo forestal" y de propiciar, como dice Domínguez Mejía, la conversión de las zonas de disputa a la lógica del sistema económico mundial (2011).

RESUMEN CURRICULAR

Ángela María Velásquez Velásquez: Magister en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de México; doctora en Antropología Social en la misma universidad. Docente investigadora de la Universidad Católica Luis Amigó. Líder del grupo de investigación Laboratorio Universitario de Estudios Sociales. Correo electrónico: angela.velasquezve@amigo.edu.co

Bibliografía:

Ayuntamiento Municipal de Ocosingo (2012). Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015. Honorable Ayuntamiento Municipal de Ocosingo. Recuperado de http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Estatal/Chiapas/Todos%20los%20Municipios/wo86596.pdf

Comisión Nacional Forestal. (2015). Silvicultura Comunitaria. Recuperado de https://www.gob.mx/conafor/documentos/silvicultura-comunitaria-27813

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas; Secretaría de Pueblos indios. (2003). Los acuerdos de San Andrés. Edición Bilingüe español tsotsil. Gobierno del Estado de Chiapas. Recuperado de http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf,

Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible. (2015). Empresas forestales comunitarias: sustentabilidad y competitividad. México: 24 de junio de 2015. Recuperado de http://www.ccmss.org.mx/nuevo-estudio-muestra-que-las-empresas-forestales-comunita-

rias-son-rentables-y-sustentables/, última visita octubre de 2015.
Domínguez, M. (2011). La consolidación de un nuevo orden estatal en el pacífico colombiano: titulación colectiva y nuevas identidades negras en Buenaventura. En A. Agudo y M. Estrada (Eds.). (Trans) formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales. (pp. 179-229). México: Colegio de México, Universidad Iberoamericana.

Escobar, A. (2005). Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e historia.

Ferguson, J. (2012). La maquinaria antipolítica. Desarrollo, despolitización y poder burocrático. En B. Pérez. (Ed). Antropología y desarrollo. (pp. 239- 257). Madrid: Catarata.

Flores, H. (2014).“El paternalismo ecológico y la formación de un régimen disciplinario ambiental en la sierra norte de Juárez, Oaxaca. En: A. A. Sanchiz y M. Saavedra (coord.). Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política (pp. 197-228). México, D.F.: El Colegio de México.

Gobierno del Estado de Chiapas. (2013). Plan Estatal de Desarrollo. Chiapas 2013- 2018. Recuperado de http://www.chiapas.gob.mx/media/ped/ped-chiapas-2013-2018.pdf

Inegi. (2000) Núcleos Agrarios. Tabulados Básicos por municipio. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares. 1992-1999. México: Inegi

Jiménez, C. (Productor). (2014). Biosfera 10. (Fuente). Chiapas. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Ud-sgFhVP2k,
Ley de Hidrocarburos. Diario Oficial de la Federación. México, 11 de agosto de 2014.

Marcus, G. E. (2001). Etnografía/en el sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. Alteridades, Vol. 11, Núm. 22,

pp. 111-127
Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto. España: Melusina.

Micheli, J. (2002). Política ambiental en México y su dimensión regional. Religión y Sociedad, volumen, XIV. (23), (pp. 129-170). Recuperado de http://lanic.utexas.edu/project/etext/colson/23/23_5.pdf

Mitchell, T. (2006). "Society, Economy and the State Effect", en Akhil Gupta y Aradhana Sharma (eds.), The Anthropology of the State. A reader, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 169-186.

Nuijten, M. (2003). Power, Community, and the State. The Political Anthropology of Organisation in México, London, Pluto Press.

Otros Mundos Chiapas. (2015). Gestión Comunitaria de Bosques. Elementos para su defensa y fortalecimiento. San Cristóbal de las Casas, Médico: Siemenpuu Fundation; Amigos de la tierra internacional; Otros Mundos A.C.

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. (2015). FRA 2015. Términos y Definiciones. Documento de Trabajo de la Evaluación de los Recursos Forestales No. 180. Recuperado de http://www.fao.org/docrep/017/ap862s/ap862s00.pdf

Paz, F. (2015). Conflictos socio ambientales, cultura política y gobernanza. En L. Durand; F. Figueroa y M. Guzmán (Ed). La naturaleza en Contexto. Hacia una ecología política mexicana (pp. 65-94). México, D.F.: UNAM.

Poder Judicial del Estado de Chiapas. (2015). Ley de Desarrollo Forestal Sustentable para el Estado de Chiapas. Recuperado de http://www.isstech.gob.mx/portal/pdf/marcoJuridico/Ley_de_Desarrollo_Forestal_Sustentable_Edo._Chis..pdf

Procuraduría Agraria y Sedatu. (2014). Ley Agraria y Glosario de Tér-

minos Jurídicos- Agrarios. Recuperado de http://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/ley_glosario2014/glosario2014_25sep14_hq.pdf

Roseberry, W. (2002), "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), Aspectos cotidianos de la formación del Estado. México: Ediciones Era, pp. 213-226.

Salazar, C. (2015). Los Ocotones arranca un aserradero único en su tipo. En Meridiano Político. México: 19 de enero 2015. Recuperado de http://www.meridianopolitico.com/2015/01/los-ocotones-arranca-un-aserradero.html

Villafuerte-Solis, D. (2009). Cambio y continuidad en la economía chiapaneca. En M. Estrada. (Ed.). Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política. (pp. 25-94). Chiapas, México: El Colegio de México; Gobierno de Estado de Chiapas; Diputados LX Legislatura.

Villafuerte-Solís, D. (2015). Crisis rural, pobreza y hambre en Chiapas. LiminaR, 13(1), 13-28. Recuperado en 11 de octubre de 2018, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000100002&lng=es&tlng=es.

Viqueira, J. (2002). Las causas de una rebelión india: Chiapas. En: J. P. Viqueira y M. Humberto, (Eds.). Chiapas los rumbos de otra historia. (pp. 87-103). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Vos, J. (2010). Camino del Mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas. México. D.F.: Ciesas. Publicaciones de la Casa Chata.

Zepeda, G. (1997). "Avances y desafíos en la definición de derechos agrarios. México. Versión digital: http://www.pa.gob.mx/publica/pa070903.htm, última visita, agosto de 2014

Semiótica y discursos de la descolonización
Editado en el estado Trujillo
Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL)
Universidad de los Andes
Depósito Legal: ME2019000156
ISBN: 978-980-11-1973-9
para Distribución Nacional e Internacional
Se terminó de imprimir en febrero de 2020.
Estado Trujillo Venezuela
1.000 ejemplares